This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

100462 1

MÉLANGES

D'ÉPIGRAPHIE ANCIENNE

PAR RAPHAEL GARRUCCI

de la Compagnie de Jésus,

MEMBRE RÉSIDANT DE L'ACADÉMIE D'HERCULANUM, ETC.

CONTENU DE LA PREMIERE LIVRAISON.

Épitaphe grecque chrétienne attribuée à saint Abercius.

Nouvel examen de l'inscription grecque d'Autun, avec le *fac-simile* photographique de cette inscription.

Appréciation des motifs produits par M. J.-P. Rossignol, membre de l'Institut, pour attribuer au VIIIe siècle l'inscription d'Autun.

Prix de chaque Livraison : 10 francs.

PARIS

BENJAMIN DUPRAT, LIBRAIRE DE L'INSTITUT,

DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE ET DES SOCIÉTÉS ASIATIQUES DE PARIS, DE LONDRES ET DE CALCUTTA,

rue du Cloître-Saint-Benoît, n. 7.

LEIPZIG

F. A. BROCKHAUS.

LONDRES

WILLIAMS ET NORGATE.

1856

2212

MÉLANGES

D'ÉPIGRAPHIE ANCIENNE

L'ÉPITAPHE D'ABERCIUS.

I

Le second volume du *Spicilége* de Solesme renferme la *Clef* de saint Méliton, évêque qui vivait du temps de Marc-Aurèle. En éditant cet opuscule, dom Pitra fut spécialement frappé de ces paroles : *Piscis, Christus...* « *Obtulerunt ei partem piscis assi* » (Luc, XXIV, 12), et il trouva dans le texte occasion de faire une étude particulière du poisson symbolique. Il reçut du chevalier de Rossi un mémoire sur le même sujet et le publia avec le sien dans ce même volume.

Après avoir rassemblé beaucoup de documents sur le poisson symbolique, l'auteur traite de ΙΧΘΥΣ chrétien. Le principal mérite du savant commentateur est d'avoir repris l'examen de l'épitaphe dictée, dit-on, par saint Abercius pour être gravée sur la stèle de son tombeau. On lisait déjà cette épitaphe dans la vie d'Abercius, composée par Siméon Métaphraste, et M. Boissonade nous en avait récemment donné un nouveau texte dans le cinquième volume de ses *Anecd.*

græca (p. 462 seqq.) : il s'était déterminé à le faire, nous dit-il, en lisant dans Tillemont que « l'histoire de saint Aberce est célèbre. » Du reste, la vie publiée par M. Boissonade n'est pas de Siméon Métaphraste, mais de quelque autre auteur, puisque ce texte nouveau est différent du texte connu de Siméon. Cette nouvelle légende porte le nom de Μετάφρασις : le nom seul indique assez qu'il n'est pas question des actes originaux, mais d'une amplification. Laissant là ces actes rejetés avec raison par Baronius (cf. Tillemont, *H. eccl. II,* p. 328 et 663 seqq.), dom Pitra remarqua avec sagacité que l'épitaphe qu'on lit dans les deux vies contenait des idées qui ne pouvaient pas appartenir toutes aux auteurs byzantins des légendes. Il devenait dès lors important de confronter les manuscrits, ce que le premier éditeur avait dédaigné de faire, parce qu'il n'avait fait aucune distinction entre le récit apocryphe et l'inscription qu'il contient : *Potui,* avait-il dit, *pluribus Bibl. Regiae codicibus uti; sed id non tanti fore videbatur.* Mieux avisé, dom Pitra s'est donné la peine de collationner ces textes et a pu nous donner une version enrichie de révélations nouvelles et des plus remarquables. Je la reproduis ici en indiquant par des astérisques les mots ajoutés par dom Pitra; viennent ensuite les variantes des sept meilleurs manuscrits consultés par le même savant :

Ἐκλεκτῆς πόλεως πολίτης τόδ' ἐποίησα
Ζῶν, ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἐνθάδε θέσιν.
Τοὔνομα Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,
Ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας οὔρεσι πεδίοις τε,
Ὀφθαλμοὺς ὅς ἔχει μεγάλους πάντα καθορῶντας;
Οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε γράμματα πιστά·
Εἰς Ῥώμην δ' ἔπεμψεν ἰμὲ βασιλείαν ἀθρῆσαι
Καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον
Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγῖδα ἔχοντα
Καὶ Συρίης πέδον χώρας εἶδον καὶ ἄστεα πάντα
Νίσιβιν Εὐφράτην διαβὰς παντί δ' ἔσχον
Συνομηγύρους, Παῦλον ἕσωθεν· Πίστις δὲ προῆγε
Καὶ προσέθηκε τροφὴν ἰχθῦν ἀπὸ πηγῆς
Παμμεγέθη καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο Παρθένος ἁγνὴ.
Καὶ τοῦτον παρέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντὸς

* Οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου *
Ταῦτα παρεστὼς εἶπεν Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι
* Ἑβδομηκοστὸν ἔτος, καὶ δεύτερον ἦγον, ἀληθῶς.
Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαι ὑπὲρ Ἀβερκίου * πᾶς ὁ συνῳδός *
Οὐ μέντοι τύμβον ἐμοῦ ἕτερον ἐπάνω θήσειε
Εἰ δ' οὖν Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ
* Καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χίλια *.

3me vers. Un Ms. met καθορεύοντας. — 10. Un Ms. omet εἶδον.. — 11. πάντη, un Ms. — 12. πίστις, παντὶ, un Ms. — 13. γῆς pour πηγῆς, un Ms. — 16. χέρασμα ἔχουσα, un Ms. — 17. εἶπων, un Ms. — ὡσδὲ, un Ms. — 18. ἀγὼν pour ἦγον, quatre Mss. — 21. χίλια χρύσινα, un Ms. — 22. δισχίλια χρυσᾶ, deux Mss.

Voyons d'abord les restitutions proposées par dom Pitra. — V. 1. Il adopte μνῆμα après τόδε, transpose πολίτης à la fin et lit : Ἐκλεκτῆς πόλεως τόδε μνῆμ' ἐποίησα πολίτης. — V. 2. Pour rendre à ce vers sa forme première, il suffit à dom Pitra d'enlever la dernière syllabe de ἐνθάδε, le pentamètre se trouve ainsi terminé par σώματος ἔνθα θέσιν. — V. 3. ὁ ὤν trouble la mesure : dom Pitra lui substitue εἰμι. — V. 4. La correction ὄρεσιν πεδίοις τε était facilé. — V. 5. Au lieu de πάντα καθορῶντας, il lit : κατὰ πάνθ' ὁρόωντας. — V. 6. Il ajoute au milieu τὰ ζωῆς. — V. 7. Ici encore une syllabe manquait : après μὲ, il pose τὴν. — V. 10. χώρας est interpolé, puisque le vers marche sans lui, et dom Pitra l'enlève. — V. 11, 12. Il est difficile de rétablir cet endroit étrangement tronqué et corrompu : dom Pitra propose, d'après l'avis de M. Dübner, παντὰς δὴ ἔωθεν Ἔσχον ἐμοὶ συνομεγυρέας πίστις; il regarde donc comme interpolés les mots Παῦλον ἔσωθεν. — V. 13. Il supplée δὲ μιῆς avant ἀπὸ πηγῆς que lui suggère un vers sibyllin. (L. VI, 15) qu'il lit avec Sedulius Scotus :

Ἔα δὲ μιῆς πηγῆς ἄρτου κόρος ἔσσεται ἀνδρῶν.

— V. 15 ἔσθειν est une correction de dom Pitra. — V. 19. Ici encore dom Pitra lit : εὔξαιτο ὑπέρ μου; et le mot θήσει qui se trouve dans le V. 21 est rejeté par lui à la fin du 22e, ce qui rétablit les deux vers à la fois.

II

Il est probable que l'épitaphe a été copiée sur marbre original avec peu de soin; elle est de plus tronquée en quelques endroits, où la pierre n'offrait pas une leçon assez nette : aussi n'est-il pas étonnant qu'elle ait exercé la sagacité du premier commentateur de cet Abercius (1), qui, selon moi, doit être l'Abercius Marcellus (2). Les trois premiers vers me semblent conformes au texte primitif; le quatrième et le cinquième me laissent de grands doutes. Je regarde comme anciens le sixième, le septième et le neuvième. Quant au huitième, je le retranche comme interpolé. Au contraire, je ne vois pas qu'il y ait grand inconvénient à retenir le dixième, le onzième et les deux parties du douzième. Depuis le v. 13 jusqu'au 18, à part quelque légère correction, on aperçoit si manifestement la main primitive, que le doute n'est guère possible.

---

(1) Nous ne manquons pas d'Abercius. Au IX^e^ siècle, l'empereur de Constantinople Alexandre fit capitaine des *Mardi* d'Attalie un Abercius fils de Nicetas. (Constant. Porphyr. *De adm. imp.*, (c. 70, p. 231 ed. Bonnæ 1840).

(2) Il est fait mention dans l'histoire ecclésiastique d'Eusebe (l. V, 16) et dans Nicéphore l. IV) d'un Abercius surnommé Marcellus dont les instances portèrent un évêque d'Ancyre, probablement Asterius Urbanus, à composer un livre pour réfuter l'hérésie de Montan. Le même personnage est appelé Ἀσυίριος dans les meilleurs Mss., et Nicéphore le nomme Ἀβέιριος, nom équivalent au premier. Mes soupçons, quant à l'identité de notre Abercius et de l'Abercius Marcellus, se renforcent quand je considère que l'Abercius de l'épitaphe a dû vivre au milieu des troubles excités dans son église par l'hérésie, et qu'Abercius Marcellus, évêque de cette Hiérapolis de Phrygie qui nous occupe, vit son gouvernement agité par les bouleversements auxquels la Phrygie était en proie par suite de l'hérésie de Cataphryges, c'est-à-dire de Montan. S. Apollinaire, évêque de Hiéraple, avait déjà publié une compilation contre cette hérésie (Euseb., *H. Eccl.*, IV, 27); et peu de temps après Abercius Marcellus en obtint une seconde, probablement d'Asterius Urbanus. Dans cet ouvrage, dont quelques fragments nous ont été conservés par Eusèbe (*H. Eccl.*, l. V, c. 16), l'auteur dit d'abord qu'il s'était abstenu d'écrire jusque-là, craignant qu'on ne trouvât son ouvrage inutile, parce que, selon lui, la sainte Écriture suffit pour réfuter complétement ces hérétiques : nous trouvons la même pensée dans l'épitaphe où Abercius dit que l'Écriture sainte lui a enseigné la vérité. Voilà mon opinion. J'ajouterai que le fait des controverses sur la Pâque, imaginé par dom Pitra et soutenu après lui par M. Dulac, est à mes yeux fort problématique. Du reste, je ne m'appesantirai pas sur de simples conjectures.

Dans le reste du texte, Abercius profite de l'espace pour déclarer que l'inscription a été gravée, lui présent, et âgé de soixante-douze ans, et pour rappeler les châtiments portés par la loi contre les violateurs des sépulcres : circonstances qui confirment l'authenticité du monument. Le mot d'Hiérapolis, au vers 22, ne me paraît pas authentique, ou du moins je ne m'en sers pas pour la restitution du vers qui n'en va que mieux sans cela. Abercius donne à la Hiérapolis de Phrygie le titre d'*Éclecte*. Mais ici s'ouvre un champ aux conjectures, conjectures aussi nombreuses que le sont les acceptions du mot *Éclecte*. Saint Pierre l'emploie en un sens tout chrétien (I, c. 1, 1), en écrivant aux fidèles dispersés par les contrées du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie; en supposant qu'Abercius fût né à Hiérapolis de Phrygie, une des villes dont les habitants étaient surnommés *Eclecti* par l'Apôtre, on pourrait tout naturellement penser qu'Abercius la nommait *Eclecta*, pour rappeler le titre donné par l'Apôtre ou pour la nommer chrétienne, puisque le mot *Eclecta* est l'équivalent de *chrétienne*, de *fidèle;* et il est bien vraisemblable que le pieux Abercius ait aimé à donner une dénomination aussi apostolique à sa patrie.

III

RESTITUTION PROBABLE DE L'INSCRIPTION.

V. 1, 2. *Enfant d'une ville élue, j'ai dressé vivant ce monument funèbre pour que mon corps y repose un jour.* Ces deux premiers vers, restitués avec la légère modification de σῆμ' au lieu de μνῆμ' que j'y ai introduite, n'ont pas besoin d'explication particulière. Rien de plus ordinaire que de préparer soi-même le lieu de repos pour ses restes mortels.

V. 3 et 4. Ici Abercius fait connaître sa profession : *Je m'appelle Abercius, et suis le disciple du pasteur chaste et pur.* Le vers suivant, 5, interrompt brusquement la suite des idées. Le vers 6, en disant « *parce qu'il m'a enseigné les divines Écritures,* » donne très-simplement la raison pour laquelle l'auteur s'appelle *disciple du pasteur très-chaste;*

tandis que si l'on veut conserver entre les vers 4 et 5 les vers 3 et 6, et lire : *Je suis le disciple du pasteur céleste qui fait paître son troupeau sur les montagnes et dans les prairies, et a de grands yeux qui voient tout, parce qu'il m'a enseigné les divines Écritures,* on ne peut nier que la liaison des idées ne soit au moins bien étrange. D'ailleurs, s'il plaisait à Abercius de donner plus de développement à sa comparaison entre J.-C. et un pasteur, il devait, pour suivre sa pensée, recourir à d'autres images : par exemple, à celle du pasteur qui conduit son troupeau aux pâturages bénis et l'abreuve aux sources pures et limpides de la vraie foi; mais que le berger fasse paître son troupeau sur les montagnes et dans les prairies, je n'y entrevois aucune raison pour envoyer Abercius à Rome, où tout évêque comme Abercius va trouver la source pure de la saine doctrine.

V. 5. Si j'exclus le quatrième vers qui nous montre comment le pasteur mène son troupeau sur les collines et dans les plaines, à plus forte raison retrancherai-je le cinquième où il est question de ses grands yeux. L'œil de Dieu est appelé grand par S. Chrysostome, t. V, ep. 368 : Μέγας καὶ ὀξυδερκὴς καὶ ἀποίμντος ὁ τῆς θείας δίκης ἐστὶν ὀφθαλμός, καὶ οὐ μόνη τὰ ἐν φανερῷ δρώμενα ἐφορᾷ ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν παραβύστῳ τολμώμενα ἀνιχνεύει. S. Isidore de Pelusium, II, epist. 199, dit la même chose, Πανεπόπτης et παντεπόπτης ὀφθαλμός, ainsi que S. Cyrille d'Alexandrie, *de Adorat.*, c. 14, πανδερκὴς καὶ ἀπαραλόγιστος ὀφθαλμός; mais le point de vue où il faut se placer pour bien saisir ce pasteur d'Abercius est fort différent. Notre pasteur doit être le προπολεμῶν τῆς ποίμνης κατὰ τῶν λυκῶν καὶ οὐδενὶ συγχωρῶν διὰ τῆς αὐλῆς ὑπερβαίνοντι λῃστικῶς τε καὶ ἐπιβούλως ξένῃ φωνῇ κατασύρειν καὶ διακλέπτειν ψυχὰς τῇ ἀληθείᾳ καλῶς ἠγμενας. S. Grég. Naz. *Orat.* XIX, p. 288, cf. *Or.* XXXVI, p. 592.

V. 6. *Parce qu'il m'a enseigné les divines Écritures.* A ce vers il manquait un mot pour la mesure. Dom Pitra introduit τὰ ζωῆς, fort bien appuyé par l'analogue ὁ λόγος ζωῆς (*Phil.* II, 16); cependant, comme je suppléerai ζωῆς au v. 9, je lui substitue en cet endroit θεοῦ τὰ. Du reste, le vers a un vrai parfum d'antiquité. L'Écriture est appelée γράμματα ἱερά par saint Paul (*Tim.* II, c. III, 15); et par Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, p. 56), etc. Saint Jean Chrysostome (*H.* XIX in Matth., p. 149) la nomme γράμματα ἐξ οὐρανοῦ. Πιστός veut dire véridique : on dit

de Dieu, πιστὸς ὁ Θεός. Ainsi le γράμματα πιστά de l'épigraphe trouve dans le Psaume 90, v. 29, un excellent terme de comparaison : ἡ διαθήκη μου πιστή, c'est-à-dire ἀσφαλὴς καὶ βεβαία καὶ μένουσα, comme l'explique très-bien saint Cyrille d'Alexandrie (*Bibl. PP.*, éd. Maï III, 417). Il signifie encore vrai, fidèle à la vérité : c'est en ce dernier sens que les croyants sont nommés πιστοί ; mais ce n'est pas le sens qu'il faut ici.

V. 7. *Ce même Pasteur m'a envoyé à Rome pour y contempler attentivement son Église.* Abercius s'étant désaltéré à la source très-pure de l'Écriture sacrée, reçoit du Pasteur divin l'ordre d'aller à Rome. Les vers de l'inscription doivent se traduire ainsi, selon dom Pitra : Le Pasteur m'a envoyé à Rome pour voir cette cité royale, pour contempler l'impératrice ornée de vêtements et de chaussures d'or; j'y vis aussi un peuple portant à la main des anneaux resplendissants (p. 356). « Is me Romam misit regiam illam visurum urbem atque imperatri- « cem aureis indutam vestibus et calceis, tum autem aspiciebam populum « splendentes annulos manu gestantem. » Cet Abercius qu'on nous représente comme un saint, ne pouvait pas montrer dans ce passage une semblable futilité, tandis que, dans tout le reste, son langage est si beau. Comparez un moment ce qu'il dit de l'Eucharistie au v. 12-16, avec ces descriptions puériles des robes et des souliers en or de l'impératrice! D'ailleurs, la contemplation de semblables objets pouvait-elle faire l'objet d'un ordre direct du ciel? Le véritable Abercius ne pouvait donner à son voyage qu'un but sérieux, digne de la mission divine qu'il affirme avoir reçue, digne des livres saints dont il vient de parler, digne enfin des rapports qu'il devait entretenir à Rome avec l'Église catholique, gouvernée par le vicaire de Jésus-Christ. Au contraire, l'Abercius représenté dans la version du savant interprète serait envoyé pour *voir* Rome, pour *voir* l'impératrice; il *voit* ses vêtements et ses souliers brodés en or, il *voit* un peuple portant au doigt de riches anneaux. De grâce, Abercius voulait-il oui ou non faire connaître le but de sa mission? S'il ne le voulait pas, la sainteté qu'on lui attribue exigeait qu'il se tût, sans venir nous assurer qu'il a été envoyé par Jésus-Christ pour voir les vêtements et les souliers de l'impératrice et les anneaux resplendissants du peuple romain. S'il voulait nous le découvrir, pourquoi alors s'exprimer d'une manière réellement ab-

surde et contraire à tout ce que l'on devait attendre? De plus, si l'on prête ce sens à ces trois vers, comment soupçonner qu'il était allé à Rome pour guérir la fille de l'impératrice Faustine, comme le raconte la vie d'Abercius? On dira peut-être que la crainte de la persécution l'a porté à s'exprimer d'une manière énigmatique? Mais les Actes eux-mêmes attestent qu'il est parti de Rome avec la faveur de l'impératrice.

Passons à l'examen des idées elles-mêmes, et voyons si la suite des pensées convient à Abercius.

Voulons-nous considérer Abercius comme un saint? Pourquoi vanter avec tant d'emphase les habits et les anneaux d'or, et vouloir chercher à en éterniser la mémoire sur un tombeau chrétien, quand les Saints Pères les proscrivent comme des vanités païennes? « Ancilla Christi, « s'écriait saint Zénon (I, x) ad Ecclesiam Dei opera varia totum inau- « rata corpus execrabili metallo procedis onusta, ubique delicata, sub « monilibus fortis : denique ipso cultus rigore in oratione non flecteris, « non manus tendis, tumidum monilibus pectus prosternere dedignaris, « sane cervicem curvas non religione, sed pondere. » Depuis saint Clément d'Alexandrie jusqu'aux derniers Pères, on trouvera la même modestie recommandée aux chrétiens. Ils n'oublient point les anneaux d'or, et les constitutions apostoliques en font à cette même époque un sujet d'avertissement sérieux (I, 3) : Μήδε χρυσήλατον σφενδόνην τοῖς δακτύλοις σου περιθῇς, ὅτι..... ἑταιρισμοῦ τεκμήρια ὑπάρχει. Je laisse de côté beaucoup de textes analogues, qu'on pourrait aisément recueillir chez dans tous les Pères de l'Église primitive. Voulons-nous au contraire considérer Abercius comme un touriste? N'oublions pas qu'il vient de la Phrygie, où l'usage de porter des anneaux d'or était aussi commun, que dans le reste de l'Asie, de sorte qu'il ne devait pas s'étonner d'en trouver le même usage répandu à Rome, où l'anneau d'or était à cette époque un signe d'ingénuité et par conséquent réservé aux citoyens libres : *Annuli aurei ingenuitatis signa*, dit le scholiaste de Cicéron, Asconius II, *c. Verr.* 12; cf. Epict. III, 26; Tacit., II, 57, 3, IV, 3, 4; Suet., *Vitell.*, XII, 2; Plin., *Epist.* XIII, 6, 4; Tertull., *De resurr.*, c. 57. Quant aux pierreries dont ces anneaux étaient enrichis selon toute apparence, les Asiatiques, si nous en croyons Tertullien, en ornaient jusqu'à leurs chaussures. Nous vîmes à Rome, dit-il, les pierres pré-

cieuses les plus recherchées : « Erubescentes de fastidio Parthorum et « Medorum, ceterorumque gentilium suorum coram matronis, nisi « quod nec ad ostensionem fere habentur, latent in circulis smaragdi, et « cylindros vaginæ suæ solus gladius sub sinu novit, et in peronibus « (chaussures persanes usitées chez les peuples asiatiques) uniones « emergere de luto cupiunt. »

Même observation pour les vêtements brodés d'or et pour les chaussures (cf. Saumaise ad Tertull. *De pallio,* p. 325, ed Lugd. Bat., 1656). Les vêtements brodés d'or étaient en usage à la cour du temps de Marc-Aurèle. Capitolin (*in M. Aurel.*) rappelle *vestem uxoriam sericam et auratam,* et Eutrope, VIII, 13. *Uxoriam ac suam sericam et auream vestem;* du temps de Caligula, on employait déjà l'*aurea clamys* (Suet., *Calig.*, 19, 4) et même elle était encore antérieurement connue à Rome, puisque le poëte Naevius fait mention de la *vestis ex auro*. Mais ce luxe étant venu de l'Asie et notamment de la Phrygie, on doit s'étonner beaucoup qu'elle puisse enchanter un Phrygien de Hiéraple au temps de l'empire.

Je reviens donc à mon sujet. Quand un évêque instruit par Jésus-Christ même est envoyé par lui à Rome pour contempler la *Basilia*, cette basilia ne peut être que l'Église romaine, à laquelle ce nom convient d'autant mieux qu'elle a pour pasteur le vicaire de Celui qui donne à son épouse le titre de βασιλεία. Je dis l'Église romaine et non l'Église en général qu'Abercius pouvait trouver chez lui. Dans l'Église romaine seule le successeur et l'héritier de ce Pierre, à qui seul fut promis que les ténèbres de l'erreur ne prévaudraient jamais contre lui. Après avoir fait mention de la vraie doctrine reçue de Jésus-Christ, γράμματα πιστά, il devait donc tout naturellement parler des rapports dans lesquels Jésus-Christ veut qu'il entre avec l'Église de Rome, mère de toutes les Églises, et maîtresse de la vérité. Je supplée σὴν au lieu de τὴν, proposé par dom Pitra en rappelant ces mots de saint Luc (1, 33) : καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος, et de saint Jean (XVIII, 36) : ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Je rappelle ici que βασιλεία se dit aussi du peuple chrétien ; οἶκος θεοῦ ὁ πεπιστευκώς (*Cyr. Alex.* in II ad Cor. III, 10, ed. Maï, III, 54). Suidas écrit : Βασιλεία καὶ τὸ ἔθνες τὸ βασιλευόμενον. C'est en ce sens que l'Apocalypse a dit (1, 6) : ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, et (chap. V, 10,

selon le Ms. alexandrin (c. v, 10) : βασιλεία τῶν οὐρανῶν. En outre, saint Matthieu (XI, 11 ; XIII, 41 ; XVI, 19 ; XIX, 24), et saint Paul (ad Hebr., XII, 28) disent βασιλείαν παραλαμβάνειν. Je passe donc immédiatement de ce vers, *lui-même m'a commandé d'aller à Rome visiter son église,* au vers neuvième.

V. 8. *Et y admirer la reine ornée de vêtements et de chaussures brodées d'or.* En donnant au mot βασιλεία le sens chrétien de l'Église, le vers qui nous occupe maintenant doit être exclu de l'épitaphe comme tout à fait inutile. Βασίλισσα étant dans ce sens l'équivalent de βασιλεία, cette raison rend inutile, ce me semble, toute citation de l'Écriture sainte, où, comme chacun sait, l'Église est représentée sous la figure d'une reine orientale : ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη πεποικιλμένη (Ps. XLIV, 11), *in vestitu deaurato circumdata varietate,* c'est-à-dire, en robe couverte de broderies d'or.

V. 9. *J'y vis un peuple qui portait le signe glorieux.* Bien que le mot de σφραγίς indique en général un signe : τὸ ἐπὶ τῶν δακτυλίων καὶ τῶν ἱματίων σημεῖον, on le prend aussi pour un joyau, une pierre précieuse : Ὁ ἐν δακτυλίῳ λίθος (*Hesych.*, 5, v.). Le *Livre de la Sagesse* l'emploie en ce sens (XXXII, 6) : Σφραγὶς ἄνθρακος ἐπὶ κόσμῳ χρυσῷ, et au v. 7 : Ἐν κατασκευάσματι χρυσῷ σφραγὶς σμαράγδου, etc. Cette acception nous rappelle cet endroit du *Cantique des Cantiques,* où l'époux dit à l'épouse (VIII, 6) : Θές με ὡς σφραγῖδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, ὡς σφραγῖδα ἐπὶ τὸν βραχίονά σου. La Vulgate rend ici le mot σφραγίς par celui de *signaculum,* et Procope de Gaze en donne en outre l'interprétation mystique en ces mots (*In Cant.*, p. 370 ed. Maï, *Class. auct.*, VI) : Μενῶ αὐτὸς ἐν σοὶ φυλάττων ὥς τις σφραγὶς τοῦ διανοητικοῦ σου, τὴν ἕξιν καὶ τὴν ἐνέργειαν ἀσύλους τῇ σχέσει τῶν ὑλικῶν. Tout en admettant ce sens, je ne crois pas absurde que le σφραγίς, dans cet endroit du Cantique, soit interprété par *joyau.* L'époux prie son épouse de le garder comme un joyau sur son cœur et sur son bras, parce que c'était alors, comme c'est encore aujourd'hui, l'usage de porter sur le sein et sur le bras les pierres précieuses. Chez les Hébreux, comme en Asie, l'anneau à sceller se portait à la main droite. Nous lisons dans Jérémie (XXII, 24) : Σφραγὶς ἐπὶ τῆς χειρὸς τῆς δεξιᾶς σου, et ceci est confirmé par les monuments récemment découverts à Ninive et à Babylone.

Le mot σφραγίς a, dans le Nouveau Testament, une signification par-

ticulière. Pour exprimer le signe indélébile (σφραγῖδα ἁγίαν ἀκατάλυτον, Cyr. Hieros. *in Procatechesi*), qu'impriment soit le baptême soit la confirmation, le texte sacré emploie les mots de σφαγῖδα λαμβάνειν et de σφραγίζεσθαι : en effet, comme il était d'usage dans l'Église primitive de conférer ces deux sacrements à la fois ou du moins à très-peu d'intervalle, il était tout simple que la même expression désignât l'un et l'autre; l'expression employée a de plus le mérite de nous rappeler que tous deux nous confèrent cette dignité appelée royale et sacerdotale par les Saints Pères. Saint Paul applique ce mot surtout à la foi lorsque, en parlant de la circoncision, il dit aux Corinthiens : Καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς, σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως, etc. Saint Grégoire de Naziance l'applique au baptême quand il écrit (*Or.* XL, p. 638, t. I, ed. Billii, Paris 1630 : (Τὸν βαπτισμὸν) χρίσμα (καλοῦμεν) ὡς ἱερὸν καὶ βασιλικὸν, σφραγῖδα δὲ ὡς συντήρησιν καὶ τῆς δεσποτείας σημείωσιν. Mais saint Cyrille de Jérusalem (*Mystag.* III), parlant de la confirmation, nous enseigne que l'onction sacerdotale d'Aaron et l'onction royale de Salomon furent des types de ce sacrement qui fait de nous, dans l'un et l'autre sens, les *oints* du Seigneur. Καὶ γὰρ ὁπηνίκα τοῦ θεοῦ πρόσταγμα Μωϋσῆς τῷ ἀδελφῷ μετεδίδου (τὸ χρίσμα), ἀρχιερέα καθιστῶν τοῦτον, μετὰ τὸ ἐν ὑδατι λούσασθαι ἔχρισεν, καὶ ἐκαλεῖτο Χριστὸς, ἐκ τοῦ χρίσματος δηλαδὴ τοῦ τυπικοῦ· οὕτω καὶ τὸν Σαλομῶνα προάγων εἰς βασιλέα ἔχρισεν αὐτὸν μετὰ τὸ λούσασθαι ἐν τῷ Γειὼν ὁ ἀρχιερεύς· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐκείνοις συνέβαινε τυπικῶς, ὑμῖν δὲ οὐ τυπικῶς, ἀλλ' ἀληθῶς, ἐπειδὰν ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐχρίεσθε ἀληθῶς.

C'est également à la confirmation que fait allusion Prudence, lorsque, après avoir parlé du baptême dans sa *Psychomachie*, depuis le v. 354 jusqu'au v. 356, il ajoute (v. 359 et 360) :

> Post inscripta oleo fronti signacula, per quae
> Unguentum regale datum est et chrisma perenne.

Et de fait, bien qu'une des cérémonies du baptême fût d'oindre le néophyte avant la collation du sacrement, du moins dans quelques églises comme celle de Jérusalem (Cyrill. *Mystag.* II; cf. *Constit., Apost.*, c. XV, VII, c. XXII); quoique cette onction se fît même sur le front : ὁ διάκονος χρίσει μὲν μόνον τὸ μέτωπον αὐτῶν (γυναικῶν) τῷ ἁγίῳ ἐλαίῳ *Const. Apost.*, III, c. XV); néanmoins, c'était en conférant le saint

chrème que l'on faisait l'onction spéciale du front, soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, et il est bon d'ajouter que cette onction se faisait en forme de croix. De là le langage que le même saint prête au Sauveur dans son douzième sermon, § 8 : Ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἀγῶνος τοῦ ἐν τῷ σωτηρίῳ σφραγῖδα βασιλικὴν ἑκάστῳ δίδωμι τῶν ἐμῶν στρατιωτῶν ἔχειν ἐπὶ μετώπου. Dans ce passage le signe tracé sur le front est une allusion évidente aux trois endroits de l'Apocalypse où le signe aperçu par l'apôtre sur le front des élus est précisément celui de la croix (VII, 2 : ἔχοντα σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος. — IX, 4 : οἵτινες οὐκ ἔχουσι τὴν σφραγῖδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. — VII, 3 : ἄχρις οὗ σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ μετόπων αὐτῶν.). Repoussée sans raison par Schleusner, par Glass, par Beckmann, par Wernsdorf et par quelques autres exégètes, cette interprétation eut pour elle l'assentiment universel des docteurs catholiques. Au témoignage des livres authentiques, il faut ajouter celui des livres apocryphes soit à cause de leur haute antiquité soit parce que, comme tous les livres de ce genre, ils expriment fidèlement la croyance universelle de leur temps, ils n'auraient pu donner de vraisemblance à leurs récits fabuleux.

Je lis donc dans le *Martyre de saint Barnabé,* éd. Tischendorf, c. 7, que l'ange dit : ὡς ἐγὼ ποιῶ τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ οὕτω καὶ ὑμεῖς τῷ δακτύλῳ ὑμῶν σφραγίσατε τὰ πρόσωπα ὑμῶν, et dans le *Descensus Christi ad Inferos* c. I (XVII), 3, je trouve que les justes ressuscités par J.-C. ἐποίησαν εἰς τὰ πρόσωπα αὐτῶν τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ. C'est cet usage primitif qui valut au mot σφραγίς le sens de *signe de la croix*[1], et, par suite à σφραγίζεσθαι

(1) L'auteur des livres Sibyllins l'adopte dans ce sens VIII, v. 244, où paraphrasant les paroles de S. Matthieu XXIV, 30. τὸ σημεῖον τοῦ ἀνθρώπου, il dit :

Σῆμα δέ τι τότε πᾶσι βροτοῖς σφρηγὶς ἐπίσημος
Τὸ ξύλον ἐν πιστοῖς.

Et S. Hippolyte περὶ Μαγιστριανοῦ τινος (opp. p. 284, ed Fabric. 1716) : ὅλην ἑαυτὴν σφραγίσασα τῷ μυστηρίῳ τῶν σταυροῦ. De même les *Const. Apost.* III, 17 : ἡ σφραγὶς ἀντὶ τοῦ σταυροῦ. Thilo (*Acta S. Thomæ*, 1823. Lipsiæ, p. 169) ne reconnait aucun exemple d'une telle signification dans les Grecs des trois premiers siècles ; je crois toutefois en avoir cité suffisamment. De quel signe la légende apocryphe du martyre de S. André veut-elle parler dans ce passage, c. XXVIII, ed. Tischend. : θεασάμενοι οἱ δαίμονες τὴν σφραγῖδα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ Κύριος, ἐφοβήθησαν, cela m'importe peu. Seulement je comprends qu'elle veut exprimer ou le sacrement ou le signe des élus, c'est-à-dire la croix de Jésus-Christ imprimée sur le front des justes.

celui de faire le signe de la croix, signification très-connue. V. p. ex. les annot. à Cost. Porfir. *de Cerem.* 89, 6, 364, 3e éd. Bonne, 1830. Après avoir éclairci quelques-unes des significations que le mot σφραγίς a dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, je reviens à ce vers de l'épigramme où Abercius dit avoir vu au front du peuple de l'Église romaine un signe lumineux. Quelle explication devra-t-on donner à ce passage?

Penser qu'Abercius veuille ici faire allusion au baptême et à la confirmation, qu'il veuille dire : J'ai vu là un peuple chrétien, ce serait admettre un sentiment dénué de toute vraisemblance. Abercius ne pouvait pas entreprendre un tel voyage pour voir une chose qui ne devait point le surprendre, puisqu'il savait qu'à Rome il y avait des chrétiens. En racontant qu'il vit le peuple chrétien de Rome, il veut donc faire entendre qu'il vit quelque chose de singulier. Si je ne me trompe, ces paroles d'Abercius doivent faire allusion à la dignité de ce peuple auquel Dieu a fait le don si précieux du siége apostolique, de la chaire infaillible de saint Pierre, de la doctrine et de la prédication de saint Paul.

C'est là vraiment cette σφραγὶς λαμπρὰ et βασιλικὴ célébrée depuis avec tant d'éloquence par le pape saint Léon, quand, haranguant le peuple romain, il lui rappelait ce don sublime de Dieu par ces paroles mémorables : « Isti sunt qui te ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, « populus electus, civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri « sedem caput orbis effecta, latius præsideres religione divina quam « dominatione terrena (*Serm. I, in Nat. SS. Ap. Petri et Pauli*). » Qu'on réfléchisse maintenant à ce que j'ai déjà fait observer plus haut touchant le but de ce voyage, et il paraîtra de plus en plus vraisemblable que ce fut dans un temps de grandes dissensions dogmatiques qu'Abercius fut envoyé à Rome par ordre d'en haut pour s'affermir dans la vérité. A cette source très-pure de la foi romaine puisèrent aussi dans des circonstances analogues les prêtres d'Alexandrie et leurs courageux patriarches saint Athanase et saint Pierre : « Alexandrini » sacerdotes papaque Athanasius et postea Petrus, persecutionem « Arianæ hæreseos declinantes quasi ad tutissimum communionis suæ « portum, Romam confugerunt... ad romanæ fidei purissimum fon-

« tem... ad fidem apostolico ore laudatam (S. Hieronym. in *Epitaphio* « *Marcellæ* ad Principiam Virginem). » N'est-il donc pas vraisemblable qu'Abercius, dans un temps où l'hérésie de Montanus suscitait tant de troubles dans les églises d'Orient, aura pu se sentir inspiré de venir à cette source très-pure de la foi romaine, « ad purissimum fontem, ad « fidem apostolico ore laudatam, » et de se réfugier dans ce « port de salut, ad tutissimum communionis suæ portum? » Dans son admiration, il aura salué comme orné d'un signe lumineux ce peuple que saint Léon nomme une nation sainte, un peuple élu, royal, sacerdotal. Et si les Romains peuvent être appelés d'une manière spéciale « civitas regia et sacerdotalis, » ne peut-on pas aussi dire d'eux qu'ils sont βασιλικὴν καὶ λαμπρὰν σφραγῖδα ἔχοντες?

— V. 10, 11, 12. *J'ai vu encore le pays de Syrie et toutes ses villes, Nisibe, après avoir passé l'Euphrate : partout j'ai trouvé unanimes..., Paul au dedans. La foi me guida.* Les débris de ces trois vers semblent tronqués et en désordre. Mais un naturaliste ne se décourage pas parce qu'il trouve dans une même caverne confondus ensemble les ossements d'animaux de classes différentes, et les débris d'un cadavre hors de leur place naturelle, fussent-ils même insuffisants pour en reconstruire le squelette. La science lui apprend à en reconnaître les parties et à retrouver leur place. Il en est de même du philologue qui se trouve en face de quelques mots destinés à des vers, mais confus et incomplets. Avant tout il tâche de reconnaître ceux qui, par des traits caractéristiques font voir clairement la place que le poëte leur avait assignée. Ceci posé, nul ne peut nier que parmi les mots dont je fais en ce moment l'examen, Παῦλον ἔσωθεν, et πίστις δὲ προῆγε, n'aient tout l'air d'avoir été destinés par le poëte à terminer des hexamètres. Cette remarque est importante : qu'on veuille bien en garder le souvenir, tandis que je reprends le fil du récit d'Abercius. Après avoir raconté qu'il est venu à Rome pour y contempler la véritable Église de Jésus-Christ, qu'il y a vu le peuple chrétien à qui Dieu a accordé l'honneur de constituer l'Église principale, il ne pouvait oublier de faire mention des deux apôtres saint Pierre et saint Paul. Chacun s'attend à trouver ici leurs noms, et l'auteur pouvait les y introduire de bien des manières : ainsi il pouvait dire qu'il avait visité les tombeaux de ces

deux saints apôtres, chose bien naturelle, puisque tous les voyageurs, sans en excepter les empereur, les consuls et les préfets, auraient, en arrivant à Rome, laissé de côté tout le reste, pour visiter le tombeau du pêcheur et celui du fabricant de tentes : ce sont les expressions de saint Jean Chrysostome (c. *Judæos et Gentiles*, p. 570, t. 1, Paris, 1718) : Ἐν τῇ βασιλικωτάτῃ πόλει Ῥώμῃ πάντα ἀφέντες, ἐπὶ τούς τάφους τοῦ ἁλιέως καὶ τοῦ σκηνοποιοῦ τρέχουσι καὶ βασιλεῖς καὶ ὕπατοι καὶ στρατηγοί. Le vénérable Abercius n'aura certainement pas manqué de se conformer à ce saint usage.

Mais je ne trouve pour le moment aucun indice de cette visite dans le passage que j'examine, συνομηγυρέας Παῦλον ἔσωθεν. Il me semble que l'auteur y fait mention (de Pierre) *et de Paul qui, d'un commun accord, s'unissent* l'un pour fonder la première chaire, l'autre pour prêcher ainsi cette Église, qu'ils devaient fortifier par l'effusion et pour établir la foi, de leur sang, en devenant la gloire du peuple romain :

Hic nempe jam regnant duo
Apostolorum principes :
Alter vocator gentium
Alter cathedram possidens
Primam. **Prudent. in *Peristeph.* II.**

Ces considérations fondées sur le raisonnement sont confirmées par le mot ἔσωθεν qui suit le nom de Παῦλον, et par le mot συνομηγύρους. Quel autre sens, en effet, peut avoir ce texte *Petrum* (car il faut bien ajouter ce nom à celui de saint Paul, même indépendamment de toute notre controverse) *et Paulum intus?* Voulez-vous qu'il soit ici question de la visite aux tombeaux des Apôtres? Mais celui de saint Paul n'est pas dans Rome et son saint corps n'y fut jamais apporté, pas même dans le temps où, selon la tradition, il fut enlevé aux mains des Orientaux, ayant été déposé par les Romains dans les Catacombes sur la voie Appienne avec le corps de saint Pierre. C'est ce que nous apprend saint Damase, qui fit graver sur le lieu saint les vers suivants :

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.

Et ces catacombes sont à deux milles hors de la porte Capene (Marchi, *Mon. Crist. Prim.*, p. 209). Forcé donc par ces raisons convaincantes,

j'explique le mot ἔσωθεν par ἐν ταύτῃ τῇ βασιλείᾳ dont je viens de donner le sens ; ainsi je supplée en cette manière :

Καὶ συνομηγυρέας (Πέτρον καὶ) Παῦλον ἔσωθεν.

En somme, le saint auteur de cette épigramme nous laisse un document très-précieux de sa foi catholique, et une exhortation à chercher la vérité dans l'Église romaine. Il fut conduit vers cette Église par une inspiration d'en haut, et eut l'inestimable bonheur de se confirmer dans la vraie foi, au sein de cette mère que Tertullien méconnut si malheureusement, en se faisant à la même époque le soutien du Phrygien Montan. Saint Hippolyte, après Prudence, s'exprime en des termes tout à fait équivalents à ceux de l'épigraphe (*Peristeph.*, XI, 30 et seqq.) :

Catholicis reddite vos populis.
Una fides vigeat prisco quæ condita templo est,
Quam Paulus retinet quamque Cathedra Petri.

Je ne puis m'empêcher de faire observer un autre trait de ressemblance remarquable entre ce passage et l'épigramme grecque : je le trouve dans le mot *templum*, qui correspond à βασιλεία et pour le sens et pour l'expression. De plus les peuples catholiques sont représentés par ce λαὸς λαμπρὰν σφραγῖδα ἔχων..

Reste à examiner les mots Καὶ Συρίης πέδον εἶδον καὶ ἄστεα πάντα Νίσιβιν Εὐφράτην διαβάς, παντὴ δ' ἔσχον — Πίστις δὲ προσῆγε. Abercius sort de Rome et retourne en Phrygie ; mais avant de se rendre à son église, il parcourt beaucoup de villes de la Syrie et de la Mésopotamie jusqu'à Nisibe. Partout où il va, selon la légende, il affermit dans la vraie foi les peuples de l'Asie, et il communie avec eux. Quoique le récit en vers soit corrompu, on en aperçoit cependant les débris, *disjecti membra poetæ*. J'avoue franchement avoir biffé ces fragments dans la première restitution que j'ai proposée au public savant. Mais des amis, dont j'apprécie les avis, n'ayant pas adopté cette critique, m'ont fait revenir sur mes pas. J'ai réfléchi de nouveau, et je trouve qu'il ne serait ni impossible ni absurde de les laisser à leur place, après quelques restitutions probables. Je proposerai donc : Καὶ Συρίης πέδον εἶδον κ' ἄστεα πάντα, προσῆλθον Νίσιβιν, Εὐφράτην διαβάς, πίστις δὲ προῆγε.

Par rapport à ces dernières paroles, je proposerai mon opinion comme une simple conjecture. Il est vrai que προῆγε peut rester, soit qu'il se prenne dans le sens neutre de précéder, de marcher en avant, et, par suite, guider, instruire (cf. ὁ ἀστὴρ προῆγε αὐτούς, Matth., II, 9, et XXVI, 22; XXVIII, 7 et c.), soit qu'on le joigne à τροφήν ou ἰχθύν son équivalent, au vers suivant, le prenant ainsi dans le sens actif de mettre en avant, présenter, offrir, sens pour lequel j'opterais plus volontiers. Cependant je ne sais si l'on doit expliquer présenter à Abercius, ou offrir (à Dieu) en mettant προσῆγε pour προῆγε (mot qui s'emploie aussi en sous-entendant le régime). Je laisse de côté cette remarque, qui n'est pas certaine, afin de ne pas nuire aux choses solidement établies en insistant trop sur des conjectures. Toujours est-il que la foi catholique, Πίστις, l'Église, mère des fidèles, lui donna à manger, non pas une nourriture matérielle, mais le pain des élus, le vin qui garde l'âme et le corps purs de toute souillure, Jésus-Christ, Fils de Dieu, et notre Sauveur, caché sous les espèces du pain et du vin, ce même ΙΧΘΥC, ce suprême ΙΧΘΥC que la Vierge immaculée puisa à la source de la vie, au sein de l'Esprit fécondateur, sans le secours d'aucun homme, et dont l'Église ne cesse de nourrir ses enfants chéris, quand elle leur donne le pain et le vin précieux qu'elle possède elle-même :

ΙΧΘΥΝ, ζωῆς ἀπὸ πηγῆς
Παμμεγέθη, καθαρῶς οὗ ἐδράξατο Παρθένος ἁγνὴ
Καὶ τοῦτον παρέδωκε φίλοις ἔσθειν διαπαντός
Οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα δεδοῦσα μετ' ἄρτου.

La quatrième Catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem vient très à propos servir de commentaire à ces vers vraiment divins, qui contiennent la doctrine même de l'Église catholique sur l'Eucharistie, considérée comme sacrifice et comme sacrement. Que mangez-vous, que buvez-vous, dit saint Cyrille, quand vous mangez le corps et buvez le sang de Jésus-Christ? Ce n'est pas le pain que vous mangez ni le vin que vous buvez, mais c'est le corps et le sang de Jésus-Christ sous l'apparence du pain et du vin : Ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ καταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσ-

σωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. Ceux qui se sont éloignés de la doctrine catholique soutiennent que dans l'institution de ce sacrement et dans la cène eucharistique, il ne s'agit pas d'autre chose, sinon de laisser à l'Église et aux fidèles un objet qui serve à rappeler les fatigues et les souffrances que Jésus-Christ endura pour le salut des hommes ; tel est, suivant eux, le sens spirituel de l'Évangile, entendu trop matériellement par l'Église catholique, quand elle enseigne qu'après les paroles de la consécration le pain n'est plus du pain, mais le vrai corps de Jésus-Christ. Pour quiconque lit sans préjugés les paroles de l'Évangile, cette accusation est certainement très-étrange. Quant à un signe commémoratif, n'eût-il pas été plus naturel de se servir à cette fin du sacrifice d'Abraham qui rappelait à saint Grégoire de Nysse, à tous les Pères et à l'Église des premiers siècles, d'une manière si vive et si pathétique, le sacrifice de la croix? Et puis, n'est-il pas curieux de voir ceux qui ne veulent reconnaître dans le pain et dans le vin qu'un signe pour aider la mémoire des hommes, rejeter le crucifix et les représentations de la Passion du Sauveur, bien que ces objets vénérables soient à la portée des esprits les moins cultivés et touchent vivement les cœurs les plus durs? Si nous voyons, disait le patriarche Tarasius, un tableau qui représente Jésus-Christ crucifié, qui d'entre nous n'est pas ému jusqu'aux larmes? Εἰ εἴδομεν εἰκόνα ἐσταυρωμένου ἐπιδεικνοῦσαν τὸν Κύριον οὐκ ἂν καὶ ἡμεῖς ἐδακρύσαμεν (*Act.*, IV, *Conc. Nic.*, II, seu *Syn.*, VII) ; la commémoraison historique, dénuée de toute preuve nouvelle, ne demande pas plus de foi que le fait rappelé avec toutes les preuves qui ont une fois entraîné l'assentiment. Παρέθηκε τρόφην est le premier membre de phrase ; on trouve de même παρέθηκε τράπεζαν (*Act.*, XVI, 34 ; cf. Ælian., II, 17 ; Apollod., I, 9, § 17), et παρέθηκαν αὐτῷ ἄρτον (Reg., II, 20).

— Ἰχθύν. Ce mot désigne le Verbe fait chair. Cette dénomination doit son origine non pas à l'analogie qui existait entre quelque propriété du poisson et la nature humaine de J.-C. ou ses opérations, ce qui en ferait, à proprement parler, un symbole, mais bien à l'union des lettres initiales de Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, formant par hasard le mot Ἰχθύς, qui signifie en grec poisson. Cette énigme nous vient probablement d'Alexandrie, où quelque chrétien aura sans doute pensé de bonne heure à substituer un nouvel acrostiche aux acrostiches qui for-

maient, ainsi que l'atteste Cicéron (*De divinat.*, II, c. 54), les sutures des vers attribués aux Sibylles. Des livres, le mot énigmatique ἰχθύς passa dans le langage des chrétiens primitifs, comme le dit très-bien l'Anonyme Africain (*De prom. et bened. Dei*, II, XXXIX) : Ἰχθύν, *latine piscem, sacris litteris, majores nostri interpretati sunt hoc ex sybillinis versibus colligentes*. Les interprétations symboliques sont postérieures à l'usage de l'ἰχθύς employé comme simple énigme. Il était naturel de substituer aux lettres alphabétiques, sur les monuments, la représentation d'un poisson ; les Saints Pères ont ensuite cherché des analogies dans la nature du poisson. En général, la mer avait une signification allégorique, et désignait ce siècle : *Ubique mare sæculum legimus* (Opt. Milev., III, p. 68). Les poissons de cette mer étaient les hommes qui en étaient retirés par la miséricorde de Dieu. Saint Augustin (*Conf.*, XIII, 23) : *In ea solemnitate sacramentorum, quibus initiantur quos pervestigat in aquis multis misericordia tua*. Jésus-Christ était le pêcheur ; S. Cyr. Hier. (*Procat.*, 4) : Ἀγκιστρεύει σὲ Ἰησοῦς. Les poissons, désignant les hommes, pouvaient être un symbole de la nature humaine; mais Jésus-Christ prit la nature humaine ; Jésus-Christ est donc aussi le poisson. Manger la chair de Jésus-Christ a deux sens : croire en sa divinité et se nourrir de son corps au sacrement de l'Eucharistie. Par suite, quand on eut substitué le poisson à Jésus-Christ, manger le poisson signifia à la fois croire en Jésus-Christ et se nourrir de sa chair. Voici ce qu'écrit saint Paulin à Pammachius, II, *ep.* XIII, (*Populos*) *quinque panibus et duobus piscibus panis ipse verus et aquæ vivæ piscis Christus explevit; ineffabilibus panis et carnis in spem jejunarum adhuc gentium fontibus esurientes fidem populos carnaliter satians et spiritaliter irrigans;* et saint Augustin, *Confess.*, XIII, c. 23 (*Qua solemnitate*) *Sacramentorum piscis ille exhibetur, quem levatum de profundo terra pia comedit;* et l'Anonyme Africain déjà cité : *Satians ex seipso in littore discipulos et toti se offerens mundo ἰχθύν; piscis in sua Passione decoctus, cujus ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur.*

La figure du poisson étant employée, ainsi que le nom d'ἰχθύς, *piscis*, pour signifier la nature humaine de Jésus-Christ unie hypostatiquement à la nature divine (Θεοῦ Υἱός), le catéchumène, qui, en entrant

dans les fonts baptismaux, mourait au péché pour revêtir le Fils de Dieu fait homme, devait naturellement appeler Jésus-Christ son père, et l'eau régénératrice sa mère ; son père est l'ἰχθύς, le chrétien est donc fils de l'ἰχθύς, comme l'appellent saint Jérôme et l'inscription d'Autun, et par conséquent *pisciculus*, comme dit Tertullien. Optat de Milève écrit que, dans les fonts baptismaux, c'est Jésus-Christ qui est le poisson : *Ille piscis qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur* (l. III, p. 61, ed.). Enfin il y a de bons poissons et de mauvais poissons : ceux-ci signifient les pécheurs et le démon dont ils sont les enfants par le péché.

Dans l'Évangile, on parle de poissons, et les Saints Pères leur ont donné des interpellations analogues à ces sens figurés. Pourtant je n'ai pu trouver jusqu'à présent aucun passage des Pères où dans la multiplication des pains et des poissons le poisson soit pris par eux pour signifier l'Eucharistie. J'en ai traité dans un article confié à la *Civiltà Cattolica*, juin 1855, p. 575. Comme cet article a été rappelé dernièrement dans un journal français, je me suis décidé à l'ajouter ici pour toute réponse, à la fin de la Dissertation, et dans la langue même dans laquelle je l'ai écrit et dans laquelle il a été cité. Pour en revenir à notre inscription, il est clair que l'ἰχθύς est pris ici pour signifier Jésus-Christ, sous les espèces sacramentelles, précisément comme dans l'inscription d'Autun, qui vient après dans mon recueil.

Ἰχθύν ζωῆς ἀπὸ πηγῆς.
Παμμεγέθη, καθαρῶς οὗ ἐδράξατο Παρθένος ἁγνή.

Abercius voulant expliquer ici ce que c'est que cet ΙΧΘΥC παμμεγέθης, que l'Anonyme Africain (*De prom. et prædict. Dei*, II, c. XXXIX) appelle aussi *piscis magnus*, dit que c'est celui-là même que la Vierge pure puisa à la source de la vie sans la coopération d'un homme. La métaphore de la source a différentes significations dans l'Écriture, et ce ne serait pas pour la première fois que source signifierait cause : alors la source de la vie serait Dieu même. Dans ce sens saint Hippolyte (*Hom. in Theophania*, p. 261, ed. Fabric.) appelle la divinité : Ἡ ἀκατάληπτος πηγή, ἡ ζωὴν βλαστάνουσα καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ; Grégoire de Naziance (*Orat.*, XLV) : Τὸ πρῶτον αἴτιον τῆς ζωῆς καὶ τὴν τῆς ἀειζωίας πηγήν ; et dans

l'*Apocalypse* (VII, 17) on lit que le divin Agneau mènera ses élus aux sources d'eau vive où Dieu essuiera leurs larmes : Ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων, καὶ ἐξαλείψει ὁ Θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Cette source de vie est la vision béatifique de Dieu. C'est dans le même sens qu'il est écrit au Psaume XXXV, 10 : ὅτι παρὰ σοῦ πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς; et Jérémie, c. II, 13 : Ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν ὕδατος ζωῆς (Cf. XVII, 13). C'est par cette source de vie que le Fils a été engendré, c'est d'elle que procède le Saint-Esprit; et c'est à cette source, dit Abercius, que la Très-Sainte-Vierge prit le poisson sans l'opération d'un homme. Ainsi ce passage enseigne ouvertement la divinité de J.-C. et proclame la maternité divine de la bienheureuse Vierge.

V. 9. Καθαρῶς οὗ ἐδράξατο Παρθένος ἁγνή. Le mot δράσσεσθαι signifie étreindre dans sa main, prendre et accueillir, saluer et embrasser. Il se construit rarement avec l'accusatif : Baehr en fait la remarque au liv. III, c. 14 d'Hérodote; celui-ci, du reste, s'en rapporte à Schleusner, qui, dans son lexique de l'Ancien Testament, observe que δράσσεσθαι est construit dans deux endroits avec l'accusatif. *Lev.*, v, 12, *Num.*, v. 26. En étudiant ces passages, je trouve que ce mot a le sens de serrer dans sa main; par conséquent, je pense qu'il vaut mieux corriger οὗ dans notre texte : j'ai aussi écrit καθαρῶς au lieu de καθαρόν qui empêchait les vers de marcher régulièrement. Et puis dans un passage qui fait évidemment allusion au v. 12 du Ps. II, l'adverbe rendra mieux le בר que Symmaque a traduit par καθαρῶς, comme נשׁק traduit δράξασθε παιδείας dans Origène, et ἐπιλάβεσθε παιδείας καὶ ἐπιστήμης dans Hésychius, et καταφιλήσατε, *osculamini* selon Aquila, et προσκυνήσατε selon Symmaque; chez tous, dans le même sens, d'accueillir avec respect, ce qui ressemble merveilleusement à l'ἐδράξατο καθαρῶς. La Vierge Marie fut la première qui, sur la parole de l'Ange, soumit son intelligence aux mystères de la foi en croyant et confessant le Dieu fait homme. J'ai déjà parlé de Παρθένος ἁγνή : j'observe ici que le τοῦτον du vers suivant demande πίστις, et que ce poisson (τοῦτον ΙΧΘΥΝ) reçu dans le sein de la Vierge est le même qui se donne à manger à ses fidèles sous l'apparence du pain et du vin.

V. 10, 11. Καὶ τοῦτον παρέδωκε φίλοις ἔσθειν διαπαντός, οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου. Je n'ai besoin ici que de rappeler l'identité

de la doctrine catholique enseignée aujourd'hui avec celle que l'Église a enseignée dès les premiers temps du christianisme. Cette vérité, niée par des savants modernes, reçoit, grâce à Dieu, de jour en jour, une nouvelle confirmation par la découverte des monuments primitifs.

— Φίλοις, je ne m'oppose pas à ce qu'on traduise par *amicis*. et ainsi φίλος Θεοῦ trouve très-bien son équivalent dans *carus Dei*. Mais il me semble que ce mot a un sens encore plus spécial, celui d'ami intime, de disciple mis dans la confidence des secrets les plus cachés : Ὑμᾶς εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ Πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν Joan, xv, 14, 15. Et comme Πίστις signifie dans l'épigramme l'Église, d'où les fidèles prennent le nom Πιστοί, je vois que les φίλοι de cette Πίστις sont précisément ses enfants chéris qui écoutent sa parole et lui obéissent. Par suite le φίλος à mon sens dénote ici un si grand amour, que l'on mérite d'être appelé indifféremment tantôt φίλος et tantôt παῖς. On peut très-bien rapprocher de notre φίλοις le passage de la Genèse xviii, 17, où la version grecque a conservé τοῦ παιδός μου (c'est Dieu qui parle d'Abraham), et Philon a lu τοῦ φίλου μου (t. iii, p. 302, éd. Pfeiffer, 1787), dans un endroit auquel font allusion saint Jacques, *Ap.* chap. ii, v. 23, saint Clément Rom. *Ap.* I ad Cor., Clément d'Alex. *Pedag.* iii, 2. Παρέδωκε. Ici l'auteur de l'épitaphe introduit l'Église, qui communie elle-même les fidèles, de même que dans S. Sophrone (*Mirac. SS. Cyri et Johann.*, p. 429, ed. Maï, *Spic. Rom.*). Ἡ τοῦ Σωτῆρος νύμφη ἡ Ἐκκλησία τῶν ἐπικειμένων Χριστοῦ μυστηρίων τῷ Στεφάνῳ λαβοῦσα μετέδωκεν.

— Ἔσθειν, que dom Pitra substitue à ἐσθίειν, est précisément employé par saint Paul (I ad Cor. 26), quand il parle de la sainte communion. Ὁσάκις ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον, et 27 : ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον τοῦτον (cf. v. 29. Ὁ γὰρ ἐσθίων); et de même dans la célèbre épigraphe d'Autun on lit : Ἔσθιε π(ε)ινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις, selon la correction que j'ai complétement vérifiée sur le monument.

— Que διαπαντός ne signifie pas ici *ex integro* comme d'autres le prétendent (1), cela me paraît clair; Abercius n'a pas besoin de dire que la foi le donne tout entier, quand il a déjà dit qu'elle donne le pain et le

(1) Dom Pitra, dans le *Spic. Solesm.*, iii, p. 534; M. du Lac y substitue d'après mes observations les mots *sans fin*(*Univers*, 16 juillet 1848).

vin, qui sont l'ΙΧΘΥC; au contraire le διαπαντός développe très-bien ce passage de saint Matthieu, xxviii, 20, où Jésus dit : Ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος : « Ego vobiscum sum omni-« bus diebus usque ad consummationem sæculi (1). »

— 11. Κέρασμα. C'est une chose très-connue que l'on consacre le vin mélangé d'un peu d'eau, et cela depuis le commencement du christianisme. Le κέρασμα peut donc avoir un sens chrétien. En outre, chacun sait (2) que κεραννύειν et *miscere* signifie simplement donner à boire (ἐπιχεῖν, *infundere*) : Κέρασαι δέ ἐστι τὸ ἐπιχεῖν οἶνον. Par suite il sera toujours douteux si l'on doit l'entendre de « vinum mixtum, tempera-« tum, » ou seulement de *vinum*, à moins que d'autres circonstances ne déterminent sa signification : tout comme chez les Hébreux מסך Ps. lxxiv, 7.

Cette épigraphe d'Abercius est, avec celle d'Autun, la seconde qui ne laisse aucun doute sur la foi primitive touchant l'Eucharistie; mais j'ose dire qu'elle est beaucoup plus précieuse que l'autre; parce que, outre cette vérité, elle démontre encore que Jésus-Christ, chef invisible de l'Église, a placé à la tête de cette société pour le représenter sur la terre le successeur de saint Pierre au siége duquel il a promis une durée immortelle. De plus, il confirme contre l'impie Nestorius la virginité perpétuelle de la Mère de Dieu, et sa maternité divine.

Voici maintenant l'épitaphe telle que je l'ai rétablie, j'en transcris le texte en majuscules, laissant en caractères ordinaires ce que j'ai cru devoir y ajouter ou corriger; et je renferme entre parenthèses les deux vers dont l'authenticité me paraît fort douteuse :

ΕΚΛΕΚΤΗC ΠΟΛΕΩC ΤΟΔΕ σῆμ' ΕΠΟΙΗCΑ ΠΟΛΙΤΗC
ΖΩΝ ΙΝΑ ΕΧΩ ΚΑΙΡΟ CΩΜΑΤΟC ΕΝΘΑ ΘΕCΙΝ
ΤΟΥΝΟΜΑ ΑΒΕΡΚΙΟC ΕΙΜΙ ΜΑΘΗΤΗC ΠΟΙΜΕΝΟC ΑΓΝΟΥ
ΟΥΤΟC ΓΑΡ ΜΕ ΕΔΙΔΑΞΕ θεοῦ τὰ ΓΡΑΜΜΑΤΑ ΠΙCΤΑ

(1) Schleusner traduit *per omnem vitam vestram* Lex. v. αἰών : il suffira de lui opposer Jean Christophe Wolf : in *Evang.* S. Matt., p. 425. « Certe συντελεία τοῦ αἰῶνος Matt., xxiv, 3, Marc., xii, 4, et *Hebr.*, ix, 26, Matt., xiii, 39, 40 nonnisi finem universitatis rerum infert. »

(2) Je ne voudrais pas cependant dissimuler une interprétation donnée récemment dans l'*Univers*, et qui pourra devenir importante quand les textes l'auront confirmée (ce que je ne pense pas, quant à moi). M. Du Lac, donc, veut que κίρασμα indique le *vin mêlé au pain*.

ΕΙC ΡΩΜΗΝ ΟC ΕΠΕΜΨΕ ΜΕ σὴν ΒΑCΙΛΕΙΑΝ ΑΘΡΗCΑΙ
ΛΑΟΝ Δ' ΕΙΔΟΝ ΕΚΕΙ ΛΑΜΠΡΑΝ CΦΡΑΓΙΔΑ ΕΧΟΝΤΑ
ΚΑΙ CΥΝΟΜΗΓΥΡΙΑC Πέτρον καὶ ΠΑΥΛΟΝ ΕCΘΘΕΝ
ΚΑΙ ΣΥΡΙΗC ΠΕΔΟΝ ΕΙΔΟΝ ΚΑΙ ΑCΤΕΑ ΠΑΝΤΑ,
ΝΙCΙΒΙΝ, ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑΒΑC, ΠΙCΤΙΣ ΔΕ ΠΡΟΗΓΕ
ΚΑΙ ΠΑΡΕΘΗΚΕ ΤΡΟΦΗΝ ΙΧΘΥΝ ζωῆς ΑΠΟ ΠΗΓΗC
ΠΑΜΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘΑΡῶς Οὗ ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘΕΝΟC ΑΓΝΗ
ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΠΑΡΕΔΩΚΕ ΦΙΛΟΙC ΕCΘΕΙΝ ΔΙΑΠΑΝΤΟC
ΟΙΝΟΝ ΧΡΗCΤΟΝ ΕΧΟΥCΑ ΚΕΡΑCΜΑ ΔΙΔΟΥCΑ ΜΕΤ ΑΡΤΟΥ

ΤΑΥΤΑ ΠΑΡΕCΤΩC ΕΙΠΟΝ ΑΒΕΡΚΙΟC ΩΔΕ ΓΡΑΦΗΝΑΙ
ΕΒΔΟΜΕΚΟCΤΟΝ ΕΤΟC ΚΑΙ ΔΕΥΤΕΡΟΝ ΗΓΟΝ ΑΛΗΘΩC
ΟΥ ΜΕΝΤΟΙ ΤΜΒΟΝ ΕΜΟΥ ΤΙΣ ΕΠΑΝΩ ΘΗCΕΙΕ
ΕΙΔΟΥΝ ΡΩΜΑΙΩΝ ΤΑΜΕΙΩ ΔΙCΧΙΛΙΑ ΧΡΥCΑ
ΚΑΙ ΧΡΗCΤΗ ΠΑΤΡΙΔΙ ΘΗCΕΙ ΔΙCΧΙΛΙΑ ΧΡΥCΑ

IV

APPRÉCIATION DES VERS SIBYLLINS CITÉS PAR DOM PITRA, POUR MONTRER DES RESSEMBLANCES ENTRE LEDIT VERS ET QUELQUES PHRASES DE L'ÉPITAPHE D'ABERCIUS.

Dom Pitra voit dans cette poésie une ressemblance frappante avec quelques vers sibyllins. Il en trouve d'abord un indice dans le vers cité tout à l'heure à l'occasion de πηγή (v. 13); mais ce πηγῆς du vers sibyllin est à bon droit controversé. Un autre Ms. donne ῥίζης : Lactance transcrit πήρης qu'il traduit par *perionis* et par *pera : At illi quinque panes et duo pisces in* PERA *se habere dixerunt*. On ne doit pas tenir compte de l'édition de Lactance donnée par Alde et où on lit πηγῆς, puisque cette version peut venir, comme il n'arrive que trop souvent de la main de l'éditeur. Quatre Mss. inédits portent σπειρῆς (ainsi l'affirme Friedlieb dans le texte et dans les notes : Friedlieb, *Carm. sibyll.*, 1852, l. VI, 15 et p. LXVI; mais on doit lire σπείρης). Ainsi Maï, d'après le Ms. de l'Ambroisienne, lit (Σιβύλλης λόγος ΙΔ éd. Mil. 1817, p. 50), leçon passable, s'il était constant que le *reticulum panis* d'Horace (*Sat.* I, 1, 47 ; cf. Juvén., *Sat.* XII, 60) s'est jamais appelé σπείρη, du moins à Alexandrie et dans le dialecte alexandrin. Aussi je m'en tiens à πήρη avec Opsopœus, Gallandi et M. Alexandre; le contexte m'y contraint. En effet, le poëte raconte en cet endroit les mi-

racles du Sauveur, et après avoir parlé de la résurrection des morts et de la guérison des malades, il ajoute v. 15 :

Ἐκ δὲ μιῆς πήρης ἄρτου κόρος ἔσσεται ἀνδρῶν.

Les monuments du IIIe, du IVe et du Ve siècle soit des peintures, soit des sarcophages, représentent Jésus-Christ entre deux apôtres et étendant les mains d'un côté sur une corbeille de pains, de l'autre sur deux poissons. Le rapprochement de πηγὴ et du vers sibyllin ne se soutient donc pas.

Dom Pitra s'appuie sur un autre endroit des vers sibyllins, le v. 339 du Ier livre où il lit :

Δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς παρθένον ἁγνήν.

La Très-Sainte-Vierge, selon lui, se trouverait soit ici, soit dans le vers 14, appelée Παρθένος ἁγνή ; mais en appelant à ce vers sibyllin, il ne l'a pas expliqué, et l'on sait bien qu'il a toujours été et qu'il est encore d'un grand embarras pour tous les interprètes (V. *Galles*, Σιβυλλιακοὶ Χρησμοί, t. I, p. 183). Quant à moi, je crois que l'on y a mal à propos répété une finale qui revient dans le v. 270 du livre VIII :

Αντίτυπον μίμημα φέρων εἰς παρθένον ἁγνήν

au lieu de εἰς ἐλπίδα λαῶν, qui termine le v. 278 du même livre.

Δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς ἐλπίδα λαῶν (al. πολλῶν).

Du reste s'il fallait soutenir la leçon εἰς παρθένον ἁγνήν, ce ne serait pas impossible. Le sens serait que le Rédempteur multipliera les pains et avec les restes fera remplir douze corbeilles, comme symbole de la chair virginale qu'il aurait donnée aux fidèles en nourriture. L'expression a précisément cette acception dans un autre vers sibyllin (le 279 du l. VIII) :

Αὐτὸς γὰρ κόσμῳ παραδώσει παρθένον ἁγνήν.

Je n'ignore pas que Friedlieb a fait disparaître ce vers dans son édition, bien qu'il eût très-bien pu l'y laisser, et se borner à avertir avec Castiglione qu'il n'était pas à sa place. Je le crois, aussi, moi, hors de son poste ; mais je ne suivrai pourtant pas dom Pitra qui le transforme

en le déplaçant et écrit : Αὐτὸν γὰρ κόσμῳ παραδώσει Παρθένος ἁγνή. Mais pourquoi nous enlever ainsi et sans motif sérieux un témoignage aussi solennel et je dirais presque unique, de la sainte Eucharistie dans les vers sibyllins?

A considérer le sens eucharistique, on ne saurait omettre ici que les paroles sont tirées de saint Paul, qui donne précisément le nom de παρθένον ἁγνήν à la chair pure et sans tache (*II ad Cor.*, c. II, 2). O Corinthiens, je vous ai fiancés à Jésus-Christ, de sorte que vous devez lui présenter votre âme et votre chair pure et exempte de toute souillure : παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ. Ailleurs, le même apôtre, en suivant le meilleur sens soutenu par saint Jérôme (*c. Jovinian.* IV, 2, pag. 150, éd. Martian., et par saint Méthode (*Conv. Virg.*, p. 49), éd. Possin et autres), appelle τὴν παρθένον le corps vierge dans le sens propre de ἄγαμος (*I Cor.* 7, c. VII, 36). Si quelqu'un ne comprend pas combien il est honorable de garder sa chair vierge, qu'il fasse ce qu'il jugera bien : εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει ; et au verset suivant se maintenir vierge, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, est dit dans le même sens. Dans tous ces endroits, le substantif sous-entendu est σάρξ. Ainsi saint Méthode le supplée dans son *Conv. Virg.*, cité ci-dessus : Ὁ δυνάμενος καὶ φιλοτιμούμενος τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ σάρκα παρθένος, κρεῖττων ποιεῖ, et dans la suite : τὸν κρίνοντα τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ σάρκα παρθένον. Saint Nicète d'Aquileia s'exprime de la même manière : *Carnem servare virginem* (*In virg. Laps.* 48, pag. LXX, ed. Utini, 1810). Le cas de τὸ παρθένον, qui se voit en ce sens, p. 78, dans les oracles magiques imprimés par Galles à la fin des Σ. X cités ci-dessus, est extrêmement rare et n'est pas même sûr. Je ne prétends pas pour cela nier que la Sainte-Vierge pût être indiquée de cette manière, puisque la sibylle se donne à elle-même cette qualification au l. VIII, v. 358 : διὰ χειρὸς παρθένου ἁγνῆς ; je soutiens seulement que l'endroit cité ne peut pas servir de base à un rapprochement concluant et que la même phrase se lisant dans un passage célèbre de saint Paul, il est possible que l'auteur ait fait allusion à ce passage en appliquant l'expression à la Sainte-Vierge, bien que le sens précis du mot soit seulement l'absence de toute souillure. La sibylle donna le surnom de Vierge à la Mère de Dieu au v. 458 du l. VIII :

Παρθένου ἐκ Μαρίας λαγόνων ἀνέτειλε νέον φῶς :

mais, dans ce vers, elle ne joint pas l'épithète ἁγνή qui sert de motif au rapprochement fait par dom Pitra. Ainsi me paraît-il démontré que les rapports de l'Épitaphe avec les vers sibyllins ne sont pas bien établis.

V

L'ΙΧΘΥΣ DANS LES MONUMENTS DES CHRÉTIENS ET SA SIGNIFICATION EUCHARISTIQUE, D'APRÈS LE CHEVALIER J.-B. DE ROSSI (*De chistianis monumentis* ΙΧΘΥΝ *exhibentibus* (vol. III, *Spic. Solesm.*) (1).

Gli studii della Roma sotterranea cominciarono a Roma colla scoperta del cimitero di S. Priscilla avvenuta nel 1578 ed ebbero cultori dottissimi Cesare Baronio, Giovanni Macario, Alfonso Ciacconio, Filippo de Winghe. Giovanni Macario compose e preparò alle stampe un' opera d' istituzione intorno alle pitture e sculture cristiane sì delle chiese come dei cimeteri. Il manoscritto di lui lungo tempo fu cercato indarno, e finalmente trovato è venuto ora alla luce qui in Parigi co' miei commenti. Filippo de Winghe lasciò una raccolta d' iscrizioni copiate la maggior parte dalle chiese di Roma, ed un libro di pitture cemeteriali, citate poi dal Macario e dal Rosweido, che se ne giovarono. Dopo di loro Giovanni Bosio, ampliate le ricerche, scrisse diffusamente delle catacombe ; l' opera di lui fu poi edita dal Severano e dall' Aringhi che vi fecero notabili aggiunte. A questo fan seguito il Boldetti, i Marangoni ed il Bottari, ma la miglior copia di dottrina si deve al nostro P. Lupi ed al pio senatore Filippo Buonarotti. Queste ricerche sono state richiamate a novella vita dal P. Giuseppe Marchi, che può dirsi il Macario dei nostri tempi. Il P. Marchi grandi passi ha fatto fare agli studii architettonici della Roma sotteranea; inoltre le interpretazioni delle pitture e delle sculture cristiane dei primi secoli ricevono da lui un quotidiano indirizzo. Questi medesimi studii sopra il cristianesimo primitivo vediamo ora con sommo piacere intrapresi qui in Francia e nella Germania ; che non può arrecare se non gran bene alla unità della fede

(1) Cet article a été publié à Rome, la première fois, par la *Civiltà Cattolica*, 1856, p. 571 seq.

ed alla verità del domma, ciccome vediamo col fatto spesso accadere n Roma, ove, deposti i pregiudizii bevuti col latte, alla presenza dei monumenti le pecorelle erranti ritornano nell' ovile di Cristo.

Di questi rinnovati studii un ottimo frutto cogliamo già nella eccellente dissertazione del cav. De Rossi, stampata da dom Pitra (*Spicilegium Solesmense*, tom. III, da pagina 545 a pagina 577) che ha per titolo *De christianis monumentis ἰχθύν exhibentibus*. Molti avevano scritto finora sopra questo simbolo del cristianesimo primitivo, ma il de Rossi ce ne parla in maniera assai più soddisfacente e scientifica. Egli dimostra che l'uso di questo simbolo sulle tavole sepolcrali e sulle gemme era già divenuto assai raro al quarto secolo, e che non v'ha finora vestigio sicuro d'alcun monumento del quinto che lo adoperi. Mette quindi naturalmente da parte quelle opere d'arte, nelle quali, sia l'acrostichide IXΘYC, sia la figura del pesce, si riproduce : ove non più la disciplina dell'arcano, ma una pia reminicenza ne consigliava l' uso. La serie dei monumenti data dal de Rossi riceve qualche aggiunta da dom Pitra ivi medesimo e dall' articolo del sig. Edmondo Le Blant inserito nell' *Athén. français, Bull. archéol.* 1856, *février*.

Nella seconda parte intraprende la spiegazione di alcune figure simboliche che più spesso accompagnano il pesce sui monumenti cimeteriali, ed esprime la sua opinione che la colomba coll'ulivo sia l'equivalente della frase SPIRITVS IN PACE, SPIRITVS TVVS IN PACE, e l'ancora con uno o due pesci d'appresso sia il simbolo della speranza; e la conferma facendo osservare che la medesima ancora trovasi scolpita sempre sui monumenti nei quali leggonsi i nomi di *Spes*, e però che ivi probabilmente tenga luogo di un tipo parlante del nome proprio SPES portato dalla defonta.

Vede in terzo luogo unite insieme le simboliche figure del pesce e della nave, ed interpreta la nave figurar la Chiesa, il pesce Gesù Cristo che la sostiene.

In fine tratta del pesce unito al pane, e in questa unione vede nel pesce una significazione eucaristica non meno che nel miracolo della multiplicazione. Così, dic'egli, non l'intesero altri finora; e certamente io non veggo che i SS. Padri abbiano mai dato a quel miracolo tale spiegazione nei loro scritti pervenuti a noi.

Resterebbe, pare ame, questo silenzio inesplicabile se non potessimo supporre che quella ragione di simbolismo nascesse di per sè dall' avvicinare i due simboli, il pane siccome antitipo del corpo di Cristo, ed il pesce siccome determinativo di esso in forza delle sigle misteriose ΙΧΘΥC che ne compongono il nome. Poscia perocchè nei due miracoli della moltiplicazione occorrevano i pesci e il pane, anche questi si fossero adottati colla presenza degli Apostoli a rappresentare lo stesso mistero. La cosa sarà quindi rimasta al tutto locale senza che i SS. PP. i quali sì il pesce come il pane hanno apertissimamente dichiarato essere simboli della carne di G. C., della sua umanità (e però della eucaristia), siansi mai serviti di quelle moltiplicazioni per ricavarne un eucaristico senso.

Le cene allegate dal de Rossi ove apparisce un pesce messo dinanzi agli Apostoli e dodici od otto o sette o cinque ceste di pane davanti, significano certamente il miracolo del pane e del pesce moltiplicato tradotto a significato eucaristico, non avendo verun altro vincolo di riunione in una sola scena le ceste numerose con lo scarso numero dei sette apostoli che si erano preparato un cibo sufficiente : ὀψάριον καὶ ἄρτον, Ioh. xxi, 9 ; nè potendo esser ragionevole che l'artista volesse dipingere così una cena regolare di poche persone. Il significato eucaristico dei pani nella cesta del nuovo dipinto edito dal de Rossi (*Spic. Solesm.* tav. i, n. 3) vien determinato dal pesce senza dubbio. Da questo lato la fede primitiva di tal sacramento trova un altro monumento, che avrei voluto veder citato a tal proposito. Il Bottari nella tav. CLVIII aveva senza capirla sott'occhio la cena eucaristica nalla stupenda pittura del cimitero di Priscilla, ove figuransi sette fedeli che hanno già gustato il pane degli angeli e sono ginocchioni in movenze varie chi ad esprimerne la dolcezza (cf. μελιήδης ψωμός nell'epigr. di Autun) colle mani accostate alla bocca, chi ad indicare col dito il Salvatore (dipinto certamente nel quadro di mezzo che il Bottari assicura perito) che si è degnato farsi lor cibo, chi in un'estasi di amore e di stupore insieme a sì tenero padre e pastore rivolto. Ma per determinare la rappresentanza pose il pittore davanti a ciascuno un pane tetrablomo, e fra questi pani, che son sette, due pesci : inoltre sette ceste ripiene di pane schierò loro davanti. I due pesci non possono riferirsi qui al miracolo della moltiplicazione ripu-

gnandovi i sette pani : perocchè cinque pani e non sette furono presentati a Gesù insieme ai due pesci, Matt., VII, 10, Marc., VI, 41, Luc., IX, 13. E quando la seconda volta moltiplicò i pani e i pesci, coi sette pani non due pesci, ma pochi pesciolini furono, secondo la testimonianza concorde di S. Matteo, IV, 34 e di S. Marco, VIII, 7 : i cofani o ceste poi che furono dodici nel primo miracolo, furono sette nel secondo. Per trovar quindi il miracolo della moltiplicazione voluto dal Bottari converebbe sostenere che il pittore ha confuse le due narrazioni, sostituendo ai pochi pesciolini della seconda moltiplicazione i due pesci della prima. Il suppor questo sbaglio per fermo non sarebbe una difficoltà insormontabile, come è a' miei occhi l'abito di che ha vestito dette figure. Perocchè la tunica *podère,* e l'*alicula* o pellegrina non sono abiti che nei monumenti christiani di Roma adoperinsi a vestirne mai gli ebrei, e neanche così insieme uniti furono mai in Roma un costume civile. Il Buonarotti ottimamente pose nei *Vetri,* pag. 79, che vi aveva degli abiti usati dai fedeli nelle cerimonie religiose, cioè quando si recavano alla chiesa ad orare ed a comunicare; fra i quali notò una tal maniera di panno quadrilungo simile in tutto ad una tal sorta di corto mantello, che si adattava nei viaggi sulle spalle, ed a cui suole conseruare il nome di *Lacerna.* Io lo direi piuttosto *alicula;* ma in sostanza il suo uero nome finora ci è ignoto : bisogna per altro ben guadarsi di crederlo l'*orarium* verso la qual opinione si mostra assai proclive il Buonarotti, e vi dà poi tutto l'assenso il P. Krazer domenicano, *De Liturgiis,* 1786, pag. 299. Viennæ Vindel.

La moltiplicazione dei pani e dei pesci non ho trovato, come ho detto, richiamarsi dai SS. Padri ad un significato eucaristico; ciò non ostante, tale applicazione si vede nelle pitture cemeteriali. Qualche cosa solo, ma in confuso io ricavo da S. Paolino (ep. XIII *ad Pammachium,* 11); non costando se egli parli piuttosto, come io credo, della fede nella incarnazione, e mi vi inducono le parole *ineffabilibus panis et carnis fontibus esurientes fidem populos carnaliter satians*, o della transustanziazione.

Nella tavola I pubblicata dal de Rossi vedesi al n° 3 una cesta tessuta di giunchi, dall'ingraticolato dei quali ei vede trasparire, cede egli un vaso di vetro ricolmo di vino, e nelle acque (non già a terra come

la pittura edita lo rappresenta) un vivo pesce. Egualmente il P. Marchi vede nel pesce che « guizza vivo vivo sotto il bicchiere pien divino con le cinque ciambellette intorno all'orlo (sono sue parole) la significazione eucaristica. » Fece quindi dipingere questo gruppo in due luoghi nel museo cristiano del Laterano; avverte però che tale interpretazione riceve una buona conferma dai sacramenti in altra stanza espressi. Le parole di lui sono qui necessarie perchè danno una esatta idea della scoperta : « Le pitture della camera, dic' egli, sono così combinate. Il sacerdote batte la rupe e l'acqua vi scorre sotto : nell'acqua stessa il sacerdote vi ha gittato l'amo e sta traendovi il pesce che all' amo si è attacato : segue il sacerdote che impone le mani sopra un giovanetto : quindi il paralitico col letto in ispalla ; poi il sacerdote che prepara il pane per darlo alla donna orante. Il battesimo, la cresima, la penitenza, sono effigiati nei loro simboli e così l'eucaristia. Ma sul piattino a cui il sacerdote stende la mano, il pesce non é visibile agli occhi del corpo, quantunque sia necessario il vederlo con la ragione. L'umidità non lascia scorgere su quel piatto, se non che una materia nerastra. Nel cimetero v'è una distanza considerevole tra questi simboli e quello della triglia col bicchiere di vino e le cinque particelle di pane all'intorno; ma per quanta sia la distanza non si può nè si deve separare un segno dall'altro, quando voglia darsi conto dei modi diversi di rappresentare quel vitale mistero. » Il cavaliere de Rossi parla appunto in questi sensi, e riconosce non meno che il P. Marchi in queste rappresentanze simboliche figurarsi il sacramento del battesimo nel gruppo della figura che impone la mano sul giovanetto, e della eucaristia nel cesto dei pani e nel sacerdote alla mensa eucaristica. Ricorda in fine la rappresentanza del pescatore, che crede essere simbolo del battesimo.

Questa è la somma delle discussioni fatte nell'istruttivo lavoro del cavaliere de Rossi : *De christianis monumentis ἰχθύν exhibentibus,* e che d'ora in poi dovrà essere studiato bene da coloro che o s'iniziano in questi studii, ovvero vogliono disputarne con profitto.

INSCRIPTION DE PECTORIUS.

I

L'inscription chrétienne d'Autun a fait grand bruit en Europe; car elle a été commentée en Italie, en France, en Allemagne, en Prusse, en Angleterre et en Belgique, depuis 1839 jusqu'en 1854.

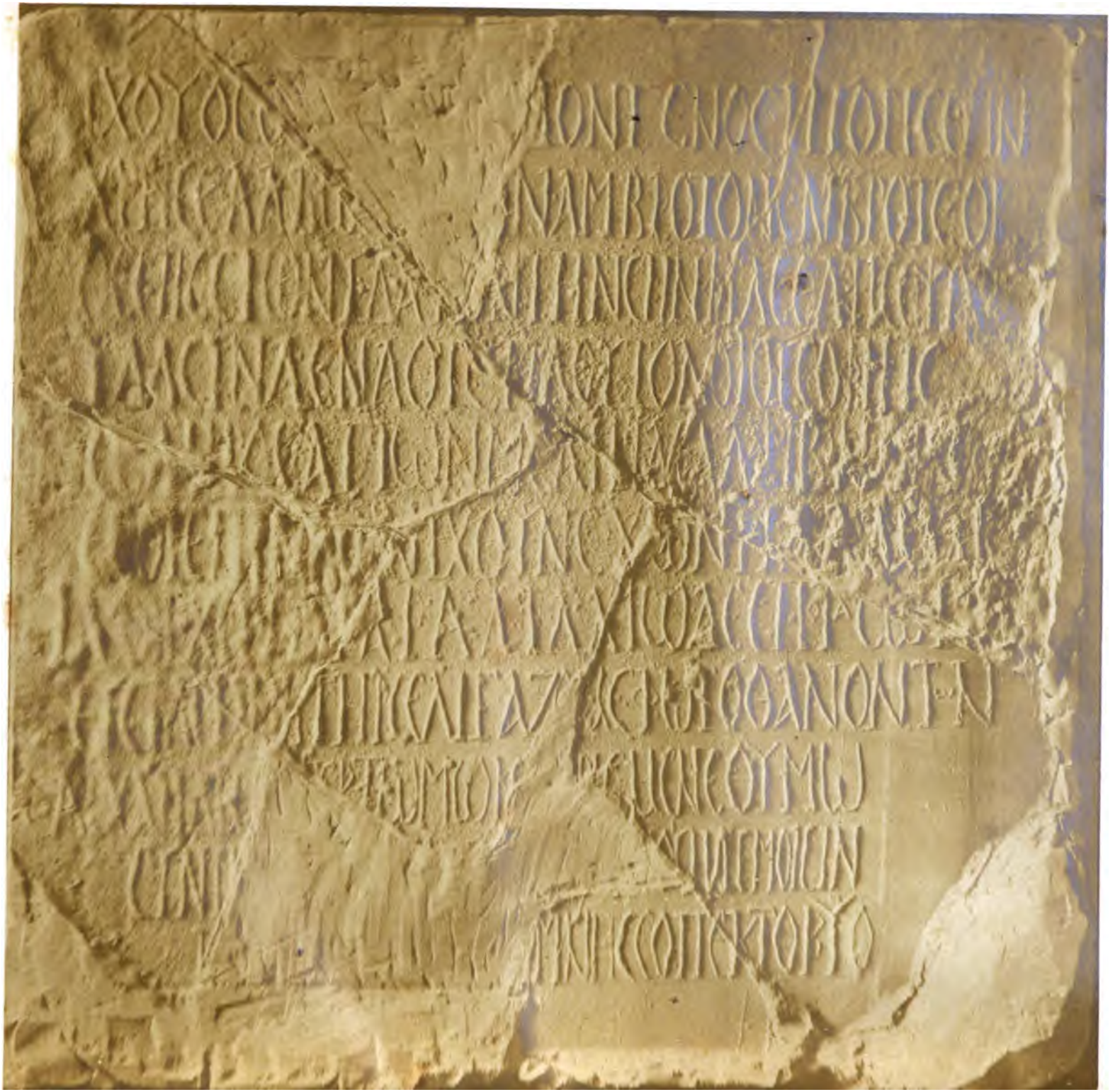
Le catalogue des savants qui en ont entrepris l'explication a été publié tout récemment par dom Pitra, dans le premier volume du *Spicilége de Solesmes,* et M. François Lenormant l'a donné plus complet dans le quatrième volume des *Mélanges d'archéologie et d'histoire.*

Malgré les nombreuses publications qui se sont succédé, le texte n'a cependant reçu aucun amendement, dans les passages surtout qui en réclamaient le plus. Cependant le P. Secchi, dès l'an 1840, avait recommandé avec beaucoup d'instance de le revoir attentivement (*Epigramma greco-cristiano,* etc., p. II, de l'édition séparée).

J'entreprends donc cette révision, après avoir bien étudié le monument sur un moule en plâtre que je possède, sans quoi je n'aurais pas osé entrer en lice. Prévoyant que chacun désirerait avoir sous les yeux un calque fidèle de l'inscription, si gravement endommagée et si difficile à déchiffrer, j'en offre le *fac-simile* photographié, réduit au quart de l'original. J'espère que ce moyen ne permettra pas d'en appeler dans la suite à une copie plus exacte ou mieux conduite (1).

Pour entrer en matière, je donnerai les observations qui résultent de ma lecture.

(1) Ce *fac-simile* est en vente chez l'Éditeur, à Paris, 7, rue du Cloître Saint-Benoît.



TEXTE DE L'INSCRIPTION.

V. 5. Il n'y a aucune certitude au sujet des initiales BP, d'on l'on déduit βρῶσιν ou βρῶμον. On reconnaît seulement dans les traits à demi effacés quelques lignes droites.

V. 6. Le P. Secchi a lu ΠΙΝΕ ΔΥΟΙΝ sur sa copie. Dom Pitra y a vu ΠΙΝΕΛΑΒΩΝ. M. F. Lenormant adopte la leçon de dom Pitra; mais il veut que l'Α ait été écrit d'un caractère plus petit ΛᴬΒΩΝ. D'après la gravure donnée par dom Pitra dans le *Spicilége de Solesmes,* t. I, pl. n. I, et d'après celle de M. F. Lenormant, *Mélanges,* IV, p. 117, il faudrait supposer que l'ω avait été, lui aussi, gravé en petit caractère, ce qui est tout à fait invraisemblable; car le sculpteur n'a employé de lettres plus petites qu'à la fin des vers, et jamais au commencement, comme on peut le voir dans le dessin même de dom Pitra. Ce fait semble démontrer qu'en employant des caractères différents l'ouvrier ne suivait pas un système en honneur de son temps, mais qu'il faisait ce qu'exigeait de lui le peu de largeur de son marbre. La vraie leçon est donc cachée au milieu des traits qu'ont reproduits avec une exactitude presque parfaite dom Pitra et M. Lenormant. Il suffit pour la trouver d'avoir égard à la règle d'épigraphie donnée plus haut.

Cette règle m'avait conduit à lire ΠΙΝΑΩΝ, avant même que j'eusse étudié le calque de l'inscription; aujourd'hui que j'ai vu le monument, j'affirme que ma conjecture s'est changée en une certitude complète, et que c'est là ce qu'il porte (1).

V. 7. Les diverses leçons données pour le premier mot ont toutes été recueillies par M. Lenormant, *Mélanges,* p. 121. Dom Pitra lut d'abord ΙΧΘΥC ΧΕΥΟΙΤ' ΑΡΑ (ἀρα); puis ΙΧΘΥΙ ΧΕΥΟΙΤ' ΑΡΑ (ἀρά), avec Borret et Leemans. Le P. Secchi donne ΙΧΘΥΙ ΧΗΡΕΙΑ ΓΑΛΙΑΑΙΩ. Franz vit la première fois ΙΧΩ ΧΕΥΟΙ ΓΑΙΑ; la seconde ΙΧΘΥC ΙΧΘΥΙ ΓΑΡ ΓΑΛΙΑΑΙΩ : cette dernière leçon a été adoptée par Windischmann. M. Pierquin de Gembloux lit ΙΧΟΡΙ ΧΑΙΡΟΙ ΓΑΙΑ, guidé probablement

(1) Πινάων est mis pour Πεινάων qui a la pénultième longue comme tous les participes présents, quand ils ne se contractent pas.

par le mot ἰχῶ de Franz. Wordsworth écrit ΙΧΘΥC ΧΑΙΡΕ ΜΟΙ ΑΡΑ (ἄρα); M. Dübner, ΙΧΘΥΙ ΧΡΕΙΩ ΓΑΡ ΓΑΛΙΛΑΙΩ; enfin M. Lenormant propose ΙΧΘΎ ΧΑΡΙΖΩΝ Μ' ΑΡΑ (ἄρα). Cependant la pierre, d'après le dessin même de dom Pitra, ne peut recevoir que treize lettres avant le mot ΛΙΛΑΙΩ. De ces treize lettres, les six premières sont transcrites de la même manière par dom Pitra ΙΧΘΥΧC, et M. Lenormant ΙΧΘΥΧC, auxquels je pourrai joindre la copie envoyée au P. Secchi ΙΧΘΥΙΧΙ; il en est de même des cinq dernières, qui sont \ΡΑΡΑ chez dom Pitra, ΛΡΑΡΑ, chez M. Lenormant. Il n'en reste donc plus que deux à déterminer; ce sont celles du milieu, omises dans l'une et l'autre des reproductions mentionnées. Je ferai observer que l'on doit rejeter avant tout examen les leçons qui introduisent plus de deux lettres, et celles qui ne sont pas, pour les onze autres, conformes aux deux copies que tous auraient dû suivre. Quant à moi, le véritable texte me paraît être ΙΧΘΥ ΧΕΙΡΑΡΑΡΑ (1).

V. 8. Les sentiments n'ont pas été moins différents au sujet du premier mot de ce vers. Dom Pitra adopta d'abord ΕΥΕΙΔΟΙ; et M. Lenormant a conservé cette leçon. Le P. Secchi avait lu ΕΥΕΙΔΕΙΝ, qui fut admis par dom Pitra dans sa seconde publication; mais, dans la troisième, il écrivit CΥΘΙ ΜΟΙ ΗΓΗΤΗΡ. Les autres gardent la première lettre, c'est-à-dire le C. Aussi Franz donne-t-il CΥ ΕΙ ΚΟΙΜΗΤΗΡ; Windischmann CΥ ΕΙ ΔΕΙΠΝΗΤΗΡ; Wordsworth COY ΕΛΘ ΗΠΗΤΗΡ; enfin M. Dübner, CΥΘΙ ΑΟCCΗΤΗΡ. En cet endroit le marbre n'est pas moins usé que dans le vers précédent et les suivants; à mes yeux, la pierre ne fournit pas d'autre leçon que ΕΥΕΙΛΩ, ou ΕΥΕΙΔΩ. Sur ce dernier élément, il suffit de remarquer que le troisième jambage est courbe et non droit. Ainsi on ne peut pas admettre la leçon ΕΥΕΙΔΟΙ.

V. 9. — Dans la dernière partie, dom Pitra lit ΟCΙΝ. Peut-être n'y faut-il voir qu'une faute du lithographe : dans les premières copies du P. Secchi et de dom Pitra lui-même, la lettre minuscule était marquée. M. Lenormant donne ΟΙCΙΝ; la pierre porte Ο'CΙΝ.

(1) Le graveur a omis l'E ou l'A de ΧΕΙΡ : le mot ΑΡΑΡΑ est employé par les poëtes, qui omettent l'argument temporel de la seconde syllabe, tout en la faisant longue; comme on peut le voir dans la *Théogonie* d'Hésiode au vers 608 : Ἀκοιτιν ἀραρυῖαν πραπίδεσσι (cf. Passow, *Handwœrterb. der Griech. Spache*, v. Ἄρω).

V. 11. — Ici encore on a émis des opinions bien diverses, parce que jusqu'à présent personne n'avait fait observer que la dernière lettre O avait été effacée dès la première pose de la pierre, soit qu'elle eût été ajoutée par erreur, soit, comme il me paraît plus vraisemblable, que l'ouvrier y ait été contraint par le défaut d'un espace envahi peut-être par quelque détail d'architecture. Plus haut, cette cause l'avait obligé de resserrer la fin de ses vers. Ici, quand déjà il avait gravé ΠΕΚΤΟΡΙΟ, il lui aura fallu biffer l'O et changer PI en P$\overset{\circ}{\text{I}}$Y. L'O final a évidemment été effacé. D'ailleurs l'espace à suppléer ne peut contenir les lettres nécessaires pour terminer l'hexamètre, soit qu'on veuille mettre avec le P. Secchi *ἱλασθεὶς υἱοῦ σέο*; ou, avec la première édition de dom Pitra, *ἡσυχία σωτῆρος*, ou enfin, avec M. Lenormant, *ἰχθύος εἰρήνῃ σέο*.

II

NOTES SUR L'INTERPRÉTATION DE L'INSCRIPTION.

Les suppléments et les corrections imaginés par celui qui se sert d'une copie inexacte ne peuvent être d'aucune utilité : on doit même les regarder comme une pure perte de temps. Je ne chercherai donc point à provoquer les passions sans profit pour la science. J'en viens à mon but.

V. 1-4. — Tous ceux qui jusqu'ici ont tourmenté cette poésie chrétienne reconnaissent d'un commun accord que, dans ces quatre vers, il est question du baptême; et, de plus, que le discours s'adresse à un homme qui n'a pas encore reçu ce sacrement. *In priore parte*, écrit dom Pitra, *alloqui videtur quidam antistes baptizandos, ut sacra rite capessant* (p. 557, IX). C'est aussi l'opinion de M. Franz dans le nouveau commentaire édité par dom Pitra, *Spic. Solesm.*, p. 560. C'est encore celle de M. Leemans, et de M. Dübner rapportée dans le même ouvrage, p. 562. Le P. Secchi et M. Wordsworth seuls rapportent les premières paroles *ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος* à Jésus-Christ mis en scène par le poëte pour appeler tous les peuples au salut. Cette explication a été rejetée par Franz qui, dans *γένος*, voit tous les apôtres ou l'un d'eux.

Dom Pitra se contente d'y voir quelque évêque, *quemdam antisti-*

tem, qui exhorte le catéchumène à *Christum confiteri ore primum, deinde opere, ut in illo baptizatus vitam adipiscaris immortalem.* D'où *fide instructa viaque strata ad baptismum ad majora pergitur.* C'est ainsi qu'il commente les mots τὴν σὴν, φίλε, θάλπεο ψυχὴν κ. τ. λ. Mais en admettant ce sens, la signification des deux premiers vers est dans un désaccord complet avec celle des deux suivants, qu'il explique ainsi : *assumpta vita immortali sacratis in lymphis,* ce qui veut dire : Puisque vous avez déjà été baptisés. Il est évident qu'il aurait dû transcrire λαβῶν, *assumpturus vitam,* et non λαβὼν qu'il traduit *assumpta vita.*

Franz est plus conséquent avec lui-même; mais je ne sais comment il pourrait mettre d'accord l'idée contenue dans le mot θάλπω, qu'il traduit *foveo,* avec celle de la régénération sacramentelle qui, selon lui, est louée dans ce passage : *laudatur baptismus.* Le baptême n'est pas un remède qui réchauffe, qui raffermisse l'âme, θάλπει, ἀναψύχει (cf. Eust. Thess. in *hymn. Damasc.*, p. 211, 43, ed. Maï *Spic.*, Hom. v); c'est le sacrement de la régénération, χάρισμα υἱοθεσίας. Basil. M. in *Exhort. ad bapt.*, p. 481. T. II, hom. XIII, p. 117, éd. Paris, 1730. Le P. Secchi, auquel dom Pitra préfère Franz (*alia forte et saniora edidit,* p. 560), pensant qu'il s'agissait ici du baptême, comme l'ont pensé après lui dom Pitra et Franz, avait substitué ΘΑΠΤΕ au mot ΘΑΠΣΕ que portait sa copie. Il se mettait par là en harmonie avec le langage des Saints Pères, qui s'accordent à voir dans la cérémonie de l'immersion une image de la mort et de la sépulture; tandis que l'émersion représente la résurrection à une vie nouvelle. S. Greg. Nazianz. or. XL, p. 642, Bill., συνταφῶμεν Χριστῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος, ἵνα καὶ συναναστῶμεν, et dans le *Carm.* 72, v. 164, εὖτε, λοετρῷ Θαπτομένου θανάτοιο παλίσσυτος ἐς φάος ἔλθω. On lit les mêmes paroles dans saint Basile *ad Bapt.,* hom. XIII, ἀνάστασιν τὴν ἐν τριημέρῳ γενομένην τῷ χρόνῳ ἀποκρινόμεθα. Ambr., l. II, *de sacram.,* c. VI : « Dixisti credo, et mersisti, id est sepultus es ». Dionys. Areop., *de eccl. Hier,,* c. XI : οἰκείως ἡ δι' ὕδατος ὁλικὴ κάλυψις εἰς τὴν τοῦ θανάτου καὶ τοῦ τῆς ταφῆς ἀειδοῦς εἰκόνα παρείληπται. Theophyl., ad v. 12, c. II, *ad Coloss.,* p. 650 : ὁ βαπτισθεὶς συνθάπτεται τῷ Χριστῷ, διὰ τῶν τριῶν καταδύσεων τὴν τριήμερον ταφὴν τοῦ Κυρίου σχηματίζων καὶ ἀποθνήσκων ὅσον γε κατὰ τὸν παλαιὸν καὶ ἁμαρτητικὸν ἄνθρωπον. S. Basile dit de même Hom. XIII *ad Bapt.*, et à la page 638, τὴν ἁμαρτίαν συνθάπτεσθαι τῷ ὕδατι. Le

même saint dit au v. 22 du ps. 33 : οἱ ἀποθανόντες τῷ Χριστῷ ἐν ἀγαθῷ θανατῳ γεγόνασι. Cf. S. Greg. Nyss., *orat. in asc. Dni,* t. III, p. 442 ; et *orat. catech.*, c. XXV, t. III, p. 99 : S. Basil. *Exhort. ad bapt.*, Hom. XIII. Cf. S. Joan. Damasc., l. IV, *de orth. fide,* c. XVII ; *Constit. apost.*, III, c. XVII, p. 101. ed. Gall. ; Athan., quæst. 94, *de parab. Script.,* II ; Chrysost., in cap. III Joan. ad v. 5, etc., etc. Mais θάλπειν ψυχὴν ὕδασιν ne se rencontre jamais dans la doctrine catholique pour signifier le baptême. Aussi le P. Secchi, persuadé comme dom Pitra qu'il s'agissait ici du baptême, a-t-il eu raison de soutenir que θάλπειν donnait un sens ridicule, un *concetto ridicolo* (cf. dom Pitra, *op. cit.*, p. 560).

Quant à moi, je ne trouve aucune difficulté dans le troisième et dans le quatrième vers, parce que je ne veux pas me la créer dans le premier et dans le second. Et, en vérité, quel besoin y a-t-il de faire rapporter γένος ἰχθύος aux apôtres ou à quelques *antistes*, si λαβών peut signifier tout simplement *celui qui a reçu?* Voici donc comme je traduis :

« O fils du Dieu fait homme, conservez cette innocence que vous avez reçue dans les eaux du baptême ! » Ou mot à mot : « O race divine du céleste poisson, conservez pur et chaste votre cœur, puisque vous avez reçu le lavage des eaux immortelles dans les eaux qui jaillissent de la source divine parmi les hommes mortels ! »

On n'ignore pas que γένος ἰχθύος signifie les baptisés. Tous les commentateurs ont cité à l'envi le *filius* ἰχθύος de saint Jérôme, *ep. ad Chrom.* J'y ajouterai un texte remarquable de saint Chrysostome, *in Prov. Salom.*, cap. VI, v. 17, éd. Maï, Bibl. PP., t. IV, p. 164, où il appelle le Sauveur *Père du baptisé :* Οἱ τὸ τῆς υἱοθεσίας ἔχοντες χάρισμα καὶ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ὄντες πατέρα Χριστόν. Voilà pourquoi saint Cyrille de Jérusalem, dans sa Catéchèse 17, c. X, appelle Jésus-Christ τῆς δευτέρας γενέσεως ποιητήν ; et saint Cyrille d'Alexandrie dit dans ses *Commentaires sur saint Luc,* éd Maï, Bibl. PP., t. II, p. 118 : Πιστευόντων καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ υἱοθετουμένων. Des eaux baptismales, nous sortons enfants de Jésus-Christ ; c'est ce qui fait dire à saint Basile de Séleucie, *orat.*, XXVII, p. 287, que ὑδωρ ἔτικτε, et que ἐν ὕδασι μήτρα κατεσκευάζετο οὐρανοπολίτας ὠδίνουσα ; c'est d'après la même idée qu'à la page 237, il appelle les fidèles : fils de la fontaine du Saint-Esprit, οἱ τῆς τοῦ πνεύματος κολυμβήθρας υἱοί. Cf. S. Paul. Nol., 198, éd. Murat. Ainsi, saint Hippolyte,

p. 262, éd. Fabr., saint Cyrille, *Procatech.*, et saint Basile, *Exhort ad Bapt.*, Hom. XIII, p. 117, avec saint Chrysostome, s'accordent à nommer le baptême υἱοεθεσίας χάρισμα.

Les baptisés sont donc, pour parler le langage des Pères, les fils de Jésus-Christ et les fils de la fontaine; et puisque Jésus-Christ les régénère dans les eaux, qu'elles reçoivent leurs forces à regendrer du *piscis qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur* (Optat. Milèv. III, p. 61, ed. priori), il n'est pas surprenant que le poëte les ait appelés fils du poisson. D'ailleurs, le mot ἰχθύς, d'après sa signification dans l'acrostiche, nous désigne encore comme les enfants de Jésus-Christ, les fils du Dieu-Sauveur : c'est ce qui nous renvoie à la conclusion que j'ai tirée ci-dessus des textes des Saints Pères. J'ajoute ici que, dans ce sens, les chrétiens sont également dits enfants de Dieu, notamment par saint Cyrille d'Alexandrie, c. II, *in Lucam*, p. 181, éd. Maï, Bibl. PP., II, p. 181 : Ὁ βαπτιζόμενος σφραγίδα τὸν Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ τυπωσάμενος εἰς υἱοθεσίαν Θεοῦ ἀναγράφεται. Cf. *ibid.*, 121, et ses commentaires à l'*ep.* I *ad Cor.*, XV, 20, éd. Maï, Bibl. PP., III, 75 : Διὰ πίστεως γεγόνασι κοινωνοί, καὶ τὸ τῆς υἱοθεσίας ἐκπεπλουτήκασι πνεῦμα; et saint Nicéphore, dans les *Antirrhetica* contre Eusèbe, éd. Pitra, *Spic. Solesm.*, I, p. 413 : Διὰ πίστεως καὶ ἁγιασμοῦ τέκνα Θεοῦ χρηματίζομεν ταῖς πνευματικαῖς ὠδῖσιν ἀναγεννώμενοι. Mais je me garderai bien de citer ici avec Rara (*Annal. de philos. chrét.*, 1843, p. 234) les paroles de saint Paul, *Act.* XVII, 29, dont cependant dom Pitra se sert dans la note 3, p. 557, parce qu'il n'y est pas question de la filiation d'adoption, mais de celle de création que l'Apôtre rappelait seule en cet endroit à l'aréopage. Quant aux mots ἥτορι σεμνῷ χρῆσθαι, ils sont commentés par saint Paulin. Maï, *Class. Auct.*, V, p. 373 :

> Sit mihi justitiæ studium, custodia veri,
> Sit purum corpus, sit sine labe animus.

De plus, χρῆσθαι ἥτορι σεμνῷ a le même sens que χρῆσθαι σεμνότητι, σωφροσύνῃ. On peut lire dans les Saints Pères les homélies aux nouveaux baptisés : elles sont pleines de ces exhortations à conserver fidèlement la grâce reçue dans le baptême, à vivre comme le demande la promesse de renoncer au démon, au monde et à la chair. Ils répètent les mêmes choses à ceux qui se préparent au baptême, et, dans maintes occasions,

ils les redisent encore à tous les fidèles en leur reprochant de ne pas vivre selon leur profession. C'est ce que nous apprend saint Méthode, *Conviv. virgin.*, p. 7, éd. Possin, lorsqu'il nous dit : Ἀόκνως κατακούειν λόγον μὴ ἀπολήγωσιν· parce que αἱ ἄλογοι πᾶσαι τοῖς μαθήμασιν ἀποστύφονται τοῦ σώματος ἐπιθυμίαι. Cf. le Physiologue, *Spic. Solesm.*, III, 364, et le texte latin donné par le P. Cahier, *Mélanges d'archéol. et d'histoire,* II, 203 : « Tu igitur, christiane homo, qui ex aqua et spiritu iam renatus es, « ingredere ad intelligibiles et spirituales aquas, id est, in altitudinem « præceptorum Christi, et inde sume tibi spirituales et mundissimos « cibos quos numerat Apostolus. » *Gal.* v, 22. Je ne peux pas omettre ici, sans mériter quelque blâme, saint Clément Romain qui, dans ses *Recognitiones,* 10, Bibl. PP. selecta, éd. Gersdorf, 1838, nous a dit : « Cum regeneratus fueris, ex operibus bonis, ostende in te similitudi- « nem eius qui te genuit patris. » Cf. saint Méthode nommé ci-dessus, *Conviv. virg.*, p. 54, éd. Possin.

V. 2. Λαβών, etc. Le P. Secchi avait suppléé φωνήν, parce que la copie de la pierre qui lui avait été remise portait ΛΑΛΩ... Dom Pitra avait lu ΔΑΛΩ (*Annal. de philos. chrét.*, t. XIX, p. 197), et suppléé ΛΑΛΩσάμενον pris pour δηλωσάμενον, sans faire attention que la première syllabe est longue dans le dialecte qu'il suppose. Mais la pierre porte ΛΑΒΩΝ : il n'est donc pas difficile de suppléer πηγήν ; je choisis ce mot de préférence, parce que λαμβάνειν πηγὴν ὕδατος équivaut à λαμβάνειν ὕδωρ, c'est-à-dire χάριν, πνεῦμα, d'après saint Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, c. XV, τὴν πνευματικὴν χάριν ὕδωρ ὠνόμασεν ; et saint Cyrille d'Alexandrie, *in Epist.* I *ad Cor.*, X, 1, éd Maï, *Bibl. PP.*, III, p. 61 : Ὕδωρ ζῶν τὸ πνεῦμα ἐστίν (cf. saint Justin, *Dial.* 14). Voilà pourquoi Dieu, qui est la πηγὴ τοῦ πνεύματος ζωήν τε χαριζομένου καὶ τὸν ἁγιασμόν (Procop. De Gaze in *Genes.*, p. 113, 114, éd. Maï, *Class. Auct.* t. VI), lui-même se donne le nom de πηγὴ ὕδατος ζωῆς. La grâce et le Saint-Esprit nous sont communiqués par le baptême, figuré dans l'eau qui sortit du côté de Jésus-Christ ouvert par la lance : de là vient que ces eaux vivifiantes se sont appelées πηγὴ ζωῆς. Ainsi, saint Cyrille de Jérusalem l'a dit πηγὴ ζωῆς τῷ νάματι τὴν οἰκουμένην ζωογονοῦσα. (*De incarn. Domini,* c. XXVII, p. 67, éd. Maï, *Bibl. PP.*, t. II. Cf. *Constantini orat. ad sanctum cœtum,* c. II : Ἐξ ἧς ἀεννάου πηγῆς ἀποστάζει σωτήριον νᾶμα). Ce ne serait pas à tort que le physiologue

ajouterait ici l'exhortation suivante : Ζήτησον τὴν νοερὰν πηγὴν καὶ βάπτισαι τρὶς ἐν τῇ ἀεννάῳ πηγῇ (p. 344, éd. Pitra, III, *Spic. Solesm.*).

V. 3, 4. Le poëte chrétien écrit : « Ami chéri, fils bien-aimé, rehausse ton âme dans les eaux qui découlent éternellement de la sagesse de Dieu qui t'enrichit. Ces eaux coulent éternellement, parce qu'elles sortent d'une fontaine et que la fontaine ne tarit jamais : Πηγὴ οὖσα οὐδέποτε διαλιμπάνει ἀλλ' ἀεὶ ἀναβλύξει τήν τε παροῦσαν ζωὴν καὶ τὴν μελλοῦσαν. » Telles sont les paroles de saint Chrysostome, *in Prov.*, XIV, 27. Et il faut ajouter que saint Grégoire de Nazianze s'exprime de la sorte dans son *Carm.* 140, p. 207 :

Προσλαλήσαντας σοφῶν
Βίβλοις θεοπνεύστων τε δογμάτων λόγοις
Πηγῇ γλυκείᾳ σώφροσί τ' ἀρυσίμῳ.

Rien n'est plus souvent recommandé aux fidèles par les saints Pères que la lecture de l'Écriture sainte et l'assistance aux instructions; dans ces exhortations, ils empruntent encore l'allégorie des eaux. On peut entendre saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVI, XI : Πίνωμεν ὕδατα ἀπὸ τῶν ἡμετέρων ἀγγείων (ἁγίων πατέρων) καὶ ἀπὸ ἡμετέρων φρεάτων πηγῆς· πίνωμεν ἀπὸ ὕδατος ζῶντος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. Il dit que ce sont les célestes inspirations qui illuminent l'âme : Ποταμοὶ ψυχᾶς καταγωγοῦντες. Le même saint, *hom.* XIX, 7, nous exhorte à boire de ces eaux, afin qu'il déborde de notre cœur une source de bonnes œuvres. Saint Jean Chrysostome explique de la même manière les mots *fiet in eo fons aquæ* (*Comm.* in Luc., c. XVIII, v. 9, p. 189, éd. Maï). Saint Jérôme appelle les apôtres des fontaines et les docteurs des torrents où nous devons aller puiser l'eau nécessaire pour étancher notre soif. Voilà comment saint Jérôme (S. Hier., t. VII, in *Ps.* 77) commente ces paroles *interrupit petram in eremo :* « Sicut Moyses percussit in eremo petram et produxit populo « aquas, ita et Dominus, quem Paulus percussum ait propter peccata « nostra, immensos nobis protulit fontes, apostolos scilicet quos petra « monstravit et per quos fluxerunt torrentes. Torrentes autem doctores « accepimus, per quos torrentes, id est, subsequentes Ecclesiarum « doctores repleti sunt, ex quorum nos prædicatione sitim extingui- « mus. » Cf. Origène, *Philocalia*, l. XI, p. 99, éd. 1619, Paris. Saint

Cyprien ne tient pas un langage différent (*Epistol. ad Jubaian.*, LXXIII, 11): « Clamat Dominus ut qui sitit veniat et bibat de fluminibus aquæ « vivæ quæ de ejus ventre fluxerunt (Joan., VII, 37). Nos de divino per- « missu rigamus sitientem Dei populum; nos custodimus terminos vita- « lium fontium; aqua Ecclesiæ fidelis et salutaris et sancta corrumpi et « adulterari non potest. Sicut et ipsa Ecclesia incorrupta et casta et pu- « dica est. » On trouve un excellent commentaire de ces textes des Saints Pères dans le *Physiologue,* publié par dom Pitra, livre de piété et de doctrine, XIII, p. 348 : Ὀφείλομεν ἡμεῖς οἱ σπεύδοντες ἐπὶ τὸ ὕδωρ τὸ ἀέννaον καὶ ἄκακον τὸ γέμον τῶν θείων καὶ ἐπουρανίων λόγων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ μὴ φέρειν μεθ' ἑαυτῶν τῆς κακίας τὸν ἰόν; et p. 359 : Δράμε εὐθέως ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, τούτεστι ἐπὶ τὰς φλέβας τῶν Γραφῶν καὶ τῆς Προφητείας. » (Cf. Eust., de Thessalon., *in Hymn. Pentec. Damasceni,* éd. Maï, *Spic. Rom.*, V, p. 197, 26. (La parole divine, soit qu'on la lise dans les divines Écritures, soit qu'on l'entende de la bouche des orateurs sacrés, doit toujours avoir pour effet d'émouvoir le cœur et de l'exciter à la pénitence. La fontaine emploie des flots de soupirs. Voilà pourquoi saint Basile de Séleucie dit : Ἡ τετράστομος τῶν εὐαγγελίων πηγὴ βρύσει τοῖς πιστεύουσι ποταμοὺς οἰκτιρμῶν, p. 360. Ces soupirs sont les eaux de la sagesse dont parle le poëte chrétien. Le *Physiologue,* par une métaphore presque semblable, les appelle un profond abîme de richesse et de sapience, νοερὸν βυθόν et βάθος πλούτου καὶ σοφίας (XLII, 364). Du reste, cette phrase est empruntée de saint Paul *ad Rom.*, XI, 33. Cf. *Apocal.*, V, 12, καὶ πλοῦτον, καὶ σοφίαν. Ailleurs, il les nomme encore les eaux célestes qui tuent le grand serpent par la force de la parole toute-puissante de Dieu : Ἀποκτείνει τὸν δράκοντα τὸν μέγαν ἐκ τῶν οὐρανίων ὑδάτων ὧν εἶχεν ἐν θεολόγῳ σοφίᾳ παναρέτου. (*Physiol. schol.*, p. 388.) Cette σοφία avait été exaltée par saint Paul, *I Cor.*, II, 6. σοφίαν λαλοῦμεν (cf. Chrysost., hom. VI, *in* I *ad Cor.*), qui enrichit εἰς θεόν (saint Luc, XII, 21), c'est-à-dire ἐν ἔργοις καλοῖς. saint Paul, *I Timoth.*, VI, 18. Ce sont les fruits que produit la plante desséchée quand elle a été arrosée par les eaux : Ὥσπερ τὸ ξηρὸν ξύλον ὕδατι κοινωνῆσαν βλαστοὺς ἐκδίδωσι· οὕτω καὶ ἡ ἐν ἁμαρτίαις ψυχὴ διὰ μετανοίας ἁγίου πνεύματος καταξιωθεῖσα βότρυας ἐκφέρει δικαιοσύνης. (S. Cyr. Hierosol., *Catech.*, XVI. Cf. S. Nil., l. II, ep. 202.) Πλουτοδότης est appelé ici le Saint-Esprit qui nous communique le πλοῦτος, c'est-

à-dire la grâce. Cf. πλοῦτος χάριτος, *Eph.* I, 7, II, 7, ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ πλουσίως ἔχοντος διδόναι (saint Méthode, *Conv. virgin.*, orat. VII). Ainsi saint Jean Damascène (*Hym. in Pentec.*, éd. Maï, *Spic. Rom.*, V, 193) l'appelle τοῦ πνεύματος τὴν χαρίν τὴν ἄφθονον. Eustathe de Thessal., dans ses Commentaires sur ledit hymne, fait observer que ἡ ἄφθονος δηλοῖ καὶ τὴν δαψιλῆ καὶ πολλήν.

V. 5. Quand l'âme, purifiée par la grâce de l'Esprit saint, aidée par la parole divine, soit parlée, soit écrite, est devenue riche de dons spirituels, le poëte l'invite à la table eucharistique :

Σωτῆρος δ' ἁγίων μελιηδέα λάμβανε (βρῶσιν)
Ἔσθιε π(ε)ινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.

Le mot ἅγιος veut dire fidèle, ainsi qu'on peut s'en convaincre par le passage suivant de saint Jean Chrysostome (*Hom. in epist. ad Rom.* I, v. 7. Ἁγίους δὲ τοὺς πιστοὺς καλεῖ πάντας. Cf. *homil.* XIV *in* I *ad Tim. et* X *in epist. ad Hebræos*. C'est donc avec vérité que Jésus-Christ est appelé ici Σωτὴρ ἁγίων, comme il est appelé par saint Paul Σωτὴρ πιστῶν (I *ad Tim.*, c. IV, 10) : Ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν. Dans la liturgie de Jérusalem, les fidèles qui doivent participer aux saints mystères sont appelés ἅγιοι, parce que, comme l'explique S. Cyrille, *Mystag.* III, Ἅγιοι ὑμεῖς πνεύματος ἁγίου καταξιωθέντες. Là il démontre que les fidèles sont dignes de ce nom, ἀσκήσει καὶ εὐχῇ. Le dernier mot a été suppléé par les uns BPωMON, par d'autres BPωCIN. Dans le pentamètre on dit au fidèle : « O toi qui tiens dans tes mains l'ἰχθύς, mange-le avec faim. *Esurienter accipe,* dit saint Zénon (II, tract. XXXVIII). L'ἰχθύς est donc le βρῶσις μελιηδὴς Σωτῆρος ἁγίων, le pain céleste, suave comme le miel et préparé aux croyants par les mains du Sauveur. La foi primitive à la transsubstantiation est donc mise ici dans sa pleine lumière : c'était la foi que saint Irénée avait prêchée dans les Gaules (l. IV, c. XVIII, 5; éd. Stieren ; Lipsiæ, 1833) : Ἀπὸ γῆς ἄρτος προλαμβάνομενος τὴν Ἐκκλησίαν (al. τὴν ἐπίκλησιν) τοῦ Θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου. C'était encore l'enseignement de saint Athanase à l'Église d'Alexandrie (*In serm. pasch. Eutychii patriarch.*, éd. Maï, *Script. vet.*, VII, et *Bibl. PP.* II, p. 584). Ὅσον οὔπω ἱκεσίαι καὶ δεήσεις γίνονται, ψιλός ἐστιν ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον. Ἐπ' ἂν ἐπιτελεσθῶσιν αἱ μεγάλαι καὶ

θαυμασταὶ εὐχαί, τότε γίνεται ὁ ἄρτος σῶμα καὶ τὸ ποτήριον αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Saint Cyrille, dans la même Église, professa la même doctrine, Opp., t. VI, p. 365; *ep. ad Calosyr.* et dans les *Comm. in Lucam,* p. 417, éd. Maï, t. II, *Bibl. PP.* : Καὶ μὴ ἀμφιβάλῃς ὅτι τοῦτο ἐστὶν ἀληθὲς, αὐτοῦ λέγοντος ἐναργῶς· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα καὶ τοῦτο ἐστί μου αἷμα. Δέχου δὲ μᾶλλον τοῦ Σωτῆρος ἐν πίστει τὸν λόγον· ἀλήθεια γὰρ ὢν οὐ ψεύδεται. Eusèbe d'Alexandrie, son successeur, dans le sermon V, éd. Maï, t. IX, *Spic. Rom.*, p. 660, le confirme : Καί ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα, καὶ τὸ ποτήριον γίνεται αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. L'autre Cyrille répétait la même chose à Jérusalem, dans la troisième de ses *Catéchèses mystagogiques :* Ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ (1). On retrouve dans le docteur de l'Afrique, saint Augustin, *serm.* VI, éd. Vienn. : « Hoc quod videtis, charissimi in mensa « Domini, panis est et vinum; sed iste panis et hoc vinum « accedente verbo fit corpus et sanguis Christi. » Je pourrais rapporter ici tous les textes que j'ai déjà donnés dans ma dissertation sur l'inscription d'Abercius et tous les témoignages que l'on trouve réunis dans les livres de controverse, où l'on démontre que telle a toujours été la foi de l'Église catholique et romaine, de cette Église à laquelle saint Jérôme s'unissait, sachant qu'elle est la chaire de Pierre, et que sur son fondement est élevée l'Église (*ep. ad Damas. PP*). « Ego nullum primum « nisi Christum sequens beatitudini tua, id est cathedræ Petri commu- « nione consocior, super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. »

V. 7. Ici commence une nouvelle inscription. A défaut du sens, on le prouverait par la position de la première lettre, qui est en dehors de la ligne. L'auteur achève d'exhorter le fidèle à se nourrir du poisson qu'il tient dans ses mains. C'était la coutume, à cette époque, de recevoir l'eucharistie entre ses mains. La manière dont se faisait cette cérémonie nous a été décrite par saint Cyrille de Jérusalem, *Catech. mystag.*, V : Προσιὼν μὴ τεταμένοις τοῖς τῶν χειρῶν καρποῖς προσέρχου, μηδὲ διηρεμένοις τοῖς δακτύλοις· ἀλλὰ τὴν ἀριστερὰν θρόνον ποιήσας τῇ δεξιᾷ ὡς μελλούσῃ βασιλέα προδέχεσθαι καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

Pectorius, dans la première inscription, nous a appris quels ensei-

(1) Ce texte a été répété par Maï (*Bibl. PP.* IV, p. 213), sous le nom d'Eusèbe de Césarée.

gnements il avait reçus dans son église d'Autun. Ici il nous montre comment il les a mis en pratique : « Mange, affamé, cet ἰχθύς que tu as dans la paume » (on peut remarquer le mot παλάμη, qui se trouve aussi dans le texte emprunté à saint Cyrille); voilà ce que lui dit le ministre sacré, et lui, plein de foi et de désir, il adresse sa prière à son seigneur, à son sauveur, au poisson qu'il tient dans ses mains : « J'ai faim de vous, lui dit-il, ô ma nourriture céleste ; je désire me rassasier de votre chair : ἰχθὺ δεσπότα σωτὴρ, λιλαίω; j'ai préparé mes mains : χειρὲ ἄραρα. » Voilà le sens sublime de cet hexamètre, resté jusqu'à présent sans interprétation, parce qu'il n'avait pas encore été bien lu. Je ne pourrai pas omettre sans reproche quelque endroit de la belle prière que saint Méthode met dans la bouche de saint Simon (*De Sim. et Anna*, VI), laquelle nous offre des rapprochements remarquables avec la phrase de Pectorius : Σὲ ἐπιποθῶ, dit-il, δέσποτα θεὲ πατέρων... σὲ ἀποδέκομαι τὸν ζωῆς καὶ θανάτου δεσπόζοντα... σε πεινῶ τὸν ζωοποιὸν τῶν νενεκρωμένων (cf. φῶς τὸ θανόντων), σὲ διψῶ τὴν ἀνάψυξιν τῶν κεκμηχότων. Je n'ai pas besoin de m'arrêter plus longtemps. D'ailleurs, je le séparerais trop du vers suivant, qui ne me paraît pas moins précieux.

V, 8. — Que je reçoive dignement Jésus, la lumière des morts, je vous en conjure, ô mère (1). » Les autres commentateurs ont cru que Pectorius s'adresse ici à sa mère, ce qui est absurde. Cette mère, à laquelle Pectorius se recommande, doit être celle qui peut lui obtenir la grâce de bien recevoir Jésus-Christ. C'est la bienheureuse Vierge-Mère, la seule d'entre les mortels qui, au dire de l'inscription d'Abercius, reçut dignement dans son sein le Verbe éternel fait chair (καθαρῶς ἐδράξατο) : parce qu'elle fut immaculée et pure de la tache même originelle (2) ; c'est

(1) Μήτηρ est mis au vocatif pour Μῆτερ, comme σωτήρ pour σῶτερ ; du reste on lit πλήρης, *IV Reg.*, c. VI, 17, et ὑθύς, *II Reg*, c. XIX, 6. Sturz en fait un caractère du dialecte alexandrin, *de Dial. mac. et alex.*, p. 120.

(2) Il est un témoignage le plus ancien de la foi primitive à l'immaculée conception de la Mère de Dieu sur lequel on n'a pas encore attiré l'attention. Saint Grégoire d'Antioche, dont l'homélie a été publiée par Maï, *Class. auct.*, IX, p. 564, supposait bien populaire cette croyance, puisqu'il en fait la base de son argument : Celui-ci, dit-il, qui la préserva de la tache originelle ne put, lorsqu'il vint habiter dans son sein, lui enlever le privilége de sa virginité. Ἦν γὰρ κτίσας οὗτος ἐμελλόνθη, ταύτην οὐ δὲ κατοιχήσας ἐχράνθη.

la Mère qui posséda dans ses flancs le pain céleste dont les fidèles se nourrissent pour opérer leur salut : Τὸν οὐράνιον ἄρτον ἐν γαστρὶ χωρίσασα, τὸν εἰς βρῶσιν καὶ ῥῶσιν τοῖς πιστοῖς διδόμενον (S. Basil. Seleuc., *Or.* XXIII, p. 366). On peut rapprocher de cette tendre invocation de Pectorius la prière pleine de foi que le même saint Basile (*Or. cit.*, p. 353) adresse à cette même Mère : « Comment, dit-il, pourrai-je pénétrer le profond mystère de ta maternité, si tu ne m'illumines de ta miséricordieuse lumière? Comment pourrai-je trouver en toi la perle que je cherche? Comment pourrai-je ne pas m'égarer, si tu ne viens à mon aide? Ὡς ἂν φωτὶ τοῦ ἐλέους σου περιλαμπόμενος εἴρω τὴν ἐν σοὶ τῆς ἀληθείας μαργαρίτην καί μοι συναγονίζου πρὸς τὴν ταύτης κατάληψιν. » Cette Mère bienheureuse de Dieu doit aider Pectorius à faire ces actes de foi, εὐειδεῖν φῶς; car elle est le porte-flambeau des fidèles, δᾳδοῦχος τῶν πιστῶν (S. Meth., *De Simon. et Ann.*, IX), ou bien εὖ εἰλεῖν (εὖ ἐλεῖν), si l'on admet cette leçon, c'est-à-dire, à recevoir dignement.

V. 9, 10, 11. Ces trois derniers vers se distinguent du septième et du huitième, non-seulement par le sens, mais encore par la position de la première lettre A du neuvième vers, qui, avec l'I du septième, est seule placée en dehors de l'alignement des autres. Pectorius se retourne vers son père, et il lui recommande, ainsi qu'à sa mère et à ses frères, de faire mémoire de lui durant la cène sacrée. Voici comme je lis ces derniers vers, en y suppléant ce qui est nécessaire :

Ἀσκάνδιε [πά]τερ τώμῷ κε[χα]ρισμένε θυμῷ
Σὺν μ[ητρὶ χρηστῇ σὺν ἀδελφει]οῖσιν ἐμοῖσιν
Ἰ[χθύος ἐν δείπνῳ] μν(ώ)εο Πεκτορίου.

Le δεῖπνον ἰχθύος est le μυστικὸν δεῖπνον. Dans ce sens, δεῖπνον a un usage consacré dans saint Chrysostome (Hom. XXVII, *in I ad Cor.* XI, 20; hom. IX, *ad pop. Antioch.*, t. V, p. 560; hom. XXVI, t. V, p. 158). Le même Père appelle ce banquet δεῖπνον φρικωδέστατον (t. VII, p. 26, cf. S. Dion. *Eccl. hier.*, c. III, contempl. III). Cette cène mystique se prépare à l'autel du sacrifice, où le prêtre, après avoir consacré les espèces, invite les fidèles à prier pour les âmes des morts. Voici la formule liturgique que l'Église de Jérusalem employait dans ce rit solennel et antique. Il nous a été conservé par saint Cyrille dans sa cinquième Catéchèse mystago-

gique, 6 : *Δεόμεθά σου πάντες ἡμεῖς καὶ ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν ἵνα μνημονεύωμεν καὶ τῶν προκεκειμένων, μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.* C'est à mon avis ce suffrage de prières au temps de la cène mystique que Pectorius réclame ici de son père, de sa mère et de ses frères. On trouve sur les tombes chrétiennes des demandes de prières pour les défunts, et on a déjà réuni ailleurs les divers exemples. C'est ainsi que saint Augustin fait parler sa mère aux derniers moments de sa vie (*Confess.* IX, c. XI) : « Ponite, inquit, hoc corpus ubicumque, nihil vos eius cura conturbet : « tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei. » Ensuite saint Augustin nous fait voir qu'il pria pour sa mère, XII, 32, « cum « offerretur pro ea sacrificium pretii nostri, » et il le demande aux fidèles, c. XIII, 37 : « Inspira, Domine, meus Deus, inspira servis tuis pa- « tribus meis ut quotquot hæc legerint meminerint ad altare tuum « Monicæ famulæ tuæ cum Patricio quondam eius conjuge, » et saint Ambroise, *de ob. Satyri,* c. LXXX, et *de ob. Valentiniani,* c. LVI.

Je conclus que l'inscription d'Autun a trois parties : dans la première, on exhorte les fidèles à mener une vie pure, et à s'aider pour cela de la lecture des livres saints, de l'assistance aux prédications, afin que leur foi demeure toujours vive et leur cœur contrit; enfin, on les presse de s'approcher du banquet sacré, afin d'y recevoir l'aliment de vie qui nous a été laissé par Jésus-Christ (1). Dans la seconde, Pectorius prend la parole et prononce des actes fort tendres dans le désir de recevoir Jé-

(1) Ces idées se retrouvent toutes dans le traité *De solemnitate paschali,* composé par Eusèbe de Césarée (dont Pectorius fut, selon moi, le contemporain). Ce traité a été publié par Maï, Bibl. PP., t. IV, à la page 211, n. 4, et 213, n. 7. Elles se rencontrent encore dans saint Marc, ermite, au cinquième traité sur le baptême, p. 145, éd. Morel, 1563; ou pour mieux dire, chez tous les ascètes : car ce sont les instructions reçues par nos guides. Jean Comnène, plus récent que les autres, exprime ces enseignements dans les vers suivants, t. III *Anecd.*, éd. Boissonade, p. 459 :

Δάκρυσι καθαρτηρίοις
Τὴν στολὴν ἀπόπλυνόν μου
Ἵνα σὺν τοῖς ἐκλεκτοῖς σου
Ἀπολαύω σου τοῦ γάμου
Ἵνα σὺν τοῖς σοῖς ἁγίοις
Ἐμφορῶμαι τῶν ἁγίων
Τῆς γλυκείας ἀμβροσίας
Καὶ τῶ θείου ποτηρίου
Τῆς πηγῆς τῆς ἀθανάτου
Τοῦ ζωοποιοῦ καὶ θείου
Αἵματος καὶ σώματός σου.

sus-Christ entre ses mains; il prie la Mère du Sauveur de lui obtenir la grâce de le recevoir dignement. Enfin, la troisième contient ses dernières paroles à son père Ascandius, à sa mère et à ses frères : il les prie de se souvenir toujours de son âme au moment de la messe. L'humble Pectorius appelle Jésus-Christ la lumière des morts, φῶς τὸ θανόντων. Par ces paroles, il veut dire qu'il est pécheur et conjure son Dieu de l'éclairer. Telle est ici la signification du mot θανών.

Voici l'inscription entière d'après ma lecture et mes suppléments :

ΙΧΘΥΟCC.....ΙΟΝ. ΓΕΝΟC. ΗΤΟΡΙCΕΜΝ̃
ΧΡΗCΕΛΑΒΩι.....Ν. ΑΜΒΡΟΤΟΝΕΝΒΡΟΤΕΟΙC
ΟΕCΠΕCΙΩΝΥΔΑ ι ωΝΤΗΝCΗΝΦΙΛΕΘΑΛΠΕΟΨΥΧΗΗ///
ΥΔΑCΙΝΑΕΝΑΟΙCΠΛΟΥΤΟΔΟΤΟΥCΟΦΙΗC
CΩΤΗΡΟCΑΓΙΩΝΜΕΛΙΗΔΕΑΛΑΜΒΑΝΕΙ//Ι///
ΕCΘΙΕΠΙΝΑΩΝΙΧΟΥΝΕΧΩΝΠΑΛΑΜΑΙC
ΙΧΟΥ·ΧΕΙΡΑΡΑΡΑΛΙΛΑΙΩΔΕCΠΟΤΑCΩΤΗ///
ΕΥΕΙΛΩΜΗΤΗΡCΕΛΙΤΑΖΟΜΕΦΩ̊ΤΟΘΑΝΟΝΤωΝ
ΑCΧΑΝΔΙΕ... ^^ΡΤΩΜΩΚΕ.... ^ΙCΜΕΝΕΘΥΜΩ
CΥΝΜ..... ^ιCΙΝΕΜΟΙCΙΝ
Ι.....ΜΝΗCΕΟΠΕΚΤΟΡιΥ̊Ο

Ἰχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος ἥτορι σεμνῷ
Χρῆσ[αι] λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
(Θ)εσπεσίων ὑδά[τω]ν· τὴν σὴν, φίλε, θάλπε ψυχὴ[ν]
Ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου Σοφίης.
Σωτῆρος δ' ἁγίων μελιηδέα λάμβανε [βρῶσιν]
Ἔσθιε π[ε]ινάων ἰχ(θ)ὺν ἔχων παλάμαις.
Ἰχ(θ)ὺ, χειο[ῖ] ἄραρα, λιλαί[ομαι], δέσποτα Σωτή[ρ].
Εὖ εἴλω, Μήτηρ, σὲ λιτάζομ[αι], φῶς τὸ θανόντων.
Ἀσχάνδιε [πά]τερ τῷμῷ κε[χα]ρισμένε θυμῷ,
Σὺν μ[ητρὶ χρηστῇ σὺν ἀδελφει]οῖσιν ἐμοῖσιν,
Ἰ[χθύος ἐν δείπνῳ μν[ώ]εο Πεκτορίου.

Piscis cælestis divinum genus, vitam honestam vive tinctum cum sis fonte non mortali inter homines, aquarum a Deo fluentium. Tuam idcirco, dilecte, fove mentem aquis perennibus Sapientiæ ditantis, et Salvatoris fidelium suavem accipe cibum, manduca esurienter piscem, quem manu tenes. O piscis, ecce manus paratas, teneam te, Domine Salvator. Ut devota mente accipiam, Mater, oro te, lucem mortuorum. Pater mi, Ascandi, meo animo carissime, cum optima matre, cum fratribus meis, in cœna piscis memineris Pectorii.

APPRÉCIATION DES MOTIFS

PRODUITS PAR M. ROSSIGNOL DE L'INSTITUT

POUR ATTRIBUER AU VII[e] SIÈCLE L'INSCRIPTION D'AUTUN.

Dans un premier voyage en France, j'avais songé à écrire sur l'inscription d'Autun ; mais ce projet ne put avoir de suite. Des circonstances ne me permirent pas de me rendre sur les lieux pour examiner le monument moi-même ; et j'étais tellement convaincu, par une expérience souvent réitérée, que la vue me donnerait de toutes nouvelles lumières, que je ne pouvais me résoudre à travailler uniquement d'après la transcription courante.

De retour en France, j'ai pu accomplir mon projet, sans me rendre à Autun, grâce à l'obligeance de M. le vicaire général Devaucourt et de la Société éduenne, qui ont bien voulu m'envoyer une empreinte en plâtre de l'inscription. Mes prévisions ne m'avaient pas trompé. Je compris tout d'abord, à la vue du plâtre, que la lecture des parties endommagées n'était pas impossible, et je fus persuadé qu'une patiente étude, jointe à l'habitude de lire les vieilles inscriptions, triompherait de toutes les difficultés de lecture. Il me fut en effet donné de lire au bout de quelques jours avec certitude tout ce qui reste du monument, et je pus rédiger le Mémoire que l'on vient de lire.

Désireux de procurer à mes lecteurs la facilité de contrôler ma version, je voulus leur mettre sous les yeux des vues photographiques de mon empreinte, et je n'attendais plus que le retour de la belle saison pour me les procurer, lorsque la *Revue archéologique* m'apporta la dissertation de M. Rossignol.

Je n'ai pas besoin de dire avec quel empressement j'en fis la lecture.

LES LIVRAISONS SUIVANTES CONTIENDRONT :

La suite de l'*Appréciation des motifs* produits par M. J.-P. Rossignol, membre de l'Institut, pour attribuer au VIIIe siècle l'inscription d'Autun. — Les *Inscriptions de Bénévent*, corrigées sur les pierres récemment découvertes par l'auteur, et sur les manuscrits inédits de George Gualtherus, de Marius Verusius, de Jordan de Nicastro, de François et Joseph Pacca, etc., avec deux cents inscriptions inédites. — Un *Mémoire sur l'origine et l'usage des accents* ou signes employés par les anciens Romains sur les monnaies et dans les inscriptions lapidaires jusqu'à la fin du Ve siècle de l'Empire. (Ce mémoire a été couronné par l'Institut de France en 1854.) — Choix d'inscriptions latines, grecques et phéniciennes, etc., inédites ou mal interprétées.

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE :

GRAFFITI DE POMPÉI

INSCRIPTIONS ET GRAVURES TRACÉES AU STYLET

RECUEILLIES

Par Raphaël GARRUCCI

de la Compagnie de Jésus.

Nouvelle édition, fort augmentée. 1 vol. in-4° avec 32 planches. Prix : 18 fr.

Dans cette nouvelle édition, l'auteur a donné l'explication et la transcription complètes des planches.

ON PEUT SOUSCRIRE ÉGALEMENT AUX MÉLANGES D'ÉPIGRAPHIE ANCIENNE :

à Leyde,	chez **M. E. J. Brill.**	à Trieste,	chez **M. H. Münster.**
à Berlin,	— **MM. Schneider et Cie.**	à Vérone,	
à Turin,	— **M. Ch. Schiepatti.**	à Venise,	
à Florence,	— **M. Louis Molini.**	à Madrid,	— **M. Cipriano Moro.**

Paris. — Imprimerie de W. REMQUET et Cie, rue Garancière, n. 5.

MÉLANGES

D'ÉPIGRAPHIE ANCIENNE

PAR RAPHAEL GARRUCCI

De la Compagnie de Jésus,

MEMBRE RÉSIDANT DE L'ACADÉMIE D'HERCULANUM, ETC.

SOMMAIRE DE LA DEUXIÈME LIVRAISON.

Appréciation des motifs produits par M. L.-P. Rossignol, membre de l'Institut, pour attribuer au VIIe siècle l'inscription d'Autun.

Réponse à une lettre de M. Rossignol, membre de l'Institut, insérée dans la *Revue archéologique* de Leleux.

Appendice. — Versione dell' Epigramma di Pectorius, del P. Giuseppe Paria.

Prix de la livraison : 6 francs.

PARIS

BENJAMIN DUPRAT, LIBRAIRE DE L'INSTITUT,

DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE ET DES SOCIÉTÉS ASIATIQUES DE PARIS, DE LONDRES ET DE CALCUTTA,

rue du Cloître-Saint-Benoît, n. 7.

LEIPZIG — F. A. BROCKHAUS.

LONDRES — WILLIAMS ET NORGATE.

1857

tant j'avais à cœur de voir si le travail de M. Rossignol rendait inutile ce que j'avais moi-même préparé.

Comme il arrive quelquefois que deux personnes qui entreprennent d'expliquer un monument, sans se communiquer leurs idées, se rencontrent dans l'interprétation qu'ils en donnent, celui qui est assez heureux pour arriver le premier à mettre son travail au jour, en reste l'unique auteur aux yeux du public, bien que son concurrent puisse avoir un mérite égal et le même droit à revendiquer.

Pour moi, ce n'eût pas été la première fois que j'aurais été prévenu; et pour me conformer à ce qui est d'usage en pareil cas, j'aurais dû renoncer à ma publication, ou me contenter d'affirmer que moi aussi j'avais entendu le monument de la même manière; ce qui à vrai dire équivaut simplement à l'approbation du travail d'autrui. Mais après avoir lu une ou deux fois la dissertation du savant M. Rossignol, tout en reconnaissant que l'auteur ne s'écartait point des vraies règles de la critique, il me sembla qu'elle ne rendait pas inutile l'édition nouvelle que j'avais à en donner, ni pour la lecture matérielle de l'inscription, ni pour l'interprétation du texte.

L'empreinte en plâtre que je devais au zèle obligeant de M. le grand-vicaire Duvoucoux, m'avait permis de lire le monument original, tandis que M. Rossignol s'était tenu à l'ancienne lecture qu'en avait donnée dom Pitra. J'avais donc à offrir au public le résultat de ma nouvelle transcription, dans une lecture plus exacte et plus complète d'un monument que nul épigraphiste n'avait encore étudié ni lu de manière à faire cesser tous les doutes, ni expliqué dans son ensemble de manière à faire voir autre chose que le petit nombre de fragments transcrits jusqu'alors.

Ainsi que je l'ai dit, M. Rossignol s'était borné à la lecture de dom Pitra, bien que M. François Lenormant l'eût déjà corrigée et améliorée en quelques endroits; de sorte que, loin de faire un pas de plus en avant, nous étions reconduits en arrière (1). Cependant j'examinai

(1) M. Rossignol affirme, à la page 495 de la *Revue*, 1857, que les anciennes inscriptions se détériorent avec le temps, et que la pierre, dont la lecture offrait des difficultés lors de la première découverte, en présenterait bien davantage aujourd'hui; ce qui peut être vrai en certaines circonstances. Mais pour notre pierre, comme elle avait été tirée de terre, elle a été

l'interprétation adoptée par M. Rossignol; je la trouvai, en quelques points, beaucoup plus juste que toutes celles qui avaient été essayées précédemment, et telle, qu'elle prévenait quelques-unes des observations que je m'étais proposé de faire. Néanmoins, pour le sens général, et sur des points que je crois d'une haute importance, cette dissertation ne s'écartait pas de l'ensemble des doctrines exposées par les savants qui s'étaient d'abord occupés de l'inscription.

Pour ce motif, je crus pouvoir publier ma version et mes éclaircissements en les faisant suivre d'une discussion sur une proposition grave et nouvelle, émise par M. Rossignol, et qui intéresse à un assez haut degré la science grammaticale. Il s'agissait de savoir si l'inscription appartenait bien aux trois premiers siècles, ou même au commencement du quatrième, comme l'avaient cru tous ceux qui l'avaient expliquée jusqu'à ce jour, et comme je l'avais pensé moi-même; ou bien s'il fallait avec M. Rossignol la rapporter à une époque beaucoup plus récente, qui ne serait pas antérieure à la moitié du VI[e] siècle de l'Église (1).

Dans ce second travail, j'avais à signaler quelques-unes des différences d'opinion qui existaient entre M. Rossignol et moi, et auxquelles je ne m'étais pas arrêté dans ma première partie; je voulais cependant m'abstenir de faire remarquer comment M. Rossignol était tombé aussi dans certaines erreurs que je condamnais chez d'autres ; et j'avais

fixée sur le mur, dans un lieu bien défendu des intempéries des saisons. Et alors comment peut-on penser qu'elle ait été détériorée?

M. Rossignol sans doute ne se sert pas de la première copie publiée dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, mais bien de la seconde, qui a été prise quatorze années après, et qui est bien plus complète et plus correcte que la première. Si l'on devait juger de l'état de la pierre par les copies, et non par l'habileté de celui qui les transcrit, il faudrait dire que le petit I qui avait été lu, en 1840, au dixième vers, dans... OICIN a cessé aujourd'hui d'être visible, puisqu'il est omis dans la seconde copie, publiée par dom Pitra, dont se sert M. Rossignol. Et pourtant voici la photographie où ce petit iota saute aux yeux. Ne nous arrêtons donc pas à réfuter une assertion si peu fondée, qui est contredite par l'image irrécusable de la photographie.

(1) « Nous n'hésitons pas à descendre l'inscription chrétienne d'Autun quatre siècles environ plus bas que ne l'a fait Franz, c'est-à-dire jusqu'à la seconde moitié du VI[e] siècle. » (*Explication et Restitution*, p. 103; *Revue*, 1856.)

soin de noter comment, sur quelques détails de peu d'importance, il est vrai, nous nous étions rencontrés.

Déterminé à suivre cette marche, et ayant achevé la première partie, j'arrive maintenant à la seconde, où je vais examiner la valeur des arguments employés par M. Rossignol, pour attribuer l'inscription d'Autun à la seconde moitié du VI^e^ siècle (1).

Il faut cependant avertir mes lecteurs que depuis la publication du premier fascicule de mes Mélanges épigraphiques, M. Rossignol a fait imprimer un opuscule en forme de lettre à moi adressée (2). Le but que se propose l'auteur dans ce travail est moins de jeter un nouveau jour sur l'inscription que de porter une accusation contre moi. Il affirme dans cet écrit que sa dissertation est la vraie source où j'ai puisé tout ce que j'ai écrit de bon concernant l'inscription, n'admettant pas la possibilité que je fusse capable d'un tel travail, attendu ma balourdise et ma profonde ignorance même des premiers éléments de la langue grecque (3).

Mais cette diatribe étant toute personnelle et n'ayant rien à faire avec l'explication de l'inscription, ni avec les questions qui me restent à traiter ici, je m'en occuperai plus tard, et dans une réponse séparée. Les intérêts de la science ne doivent pas se mêler avec les querelles personnelles de ceux qui la professent.

En habile critique, M. Rossignol considère : 1° les formes paléo-

(1) M. Rossignol me fait remarquer avec raison que dans le titre de *l'appréciation des motifs, etc.* (*voy.* p. 48), j'ai mis à tort « *pour attribuer au VII^e^ siècle,* » au lieu de « *pour attribuer à la moitié du VI^e^ siècle.* » Du reste, cela n'aurait pas dû lui déplaire, car si la moitié du VI^e^ siècle où il place l'inscription, n'a pas beaucoup à se louer du jugement qu'il en porte, peut-être ne serait-il pas fâché d'étendre un peu au delà du VI^e^ siècle cette barbarie dont, à son avis, est entaché tout entier ce monument poétique du christianisme.

(2) Lettre au R. P. Raphaël Garrucci, de la Compagnie de Jésus, etc. *Revue archéologique,* 1857, p. 491-505.

(3) « Ce n'est que lorsque vous vous êtes senti soutenu des ressources d'autrui, c'est-à-dire guidé par le mémoire qu'on ne doit pas nommer, que vous avez osé entrer en lice, pour me servir de votre métaphore. Mais avez-vous au moins dans cette lice obtenu quelque avantage, combattu avec quelque habileté? Hélas! je vais montrer que livré à vous-même, vous ne sauriez faire un pas sans tomber lourdement. C'est là l'objet de cette lettre. » (*Lettre au R. P., etc., etc.; Revue*, p. 494.)

graphiques employées dans l'inscription (1); 2° les nombreuses fautes d'orthographe; 3° les fautes de prosodie (2); 4° enfin les fautes de langage (3).

Les arguments lui semblent péremptoires pour démontrer que l'inscription n'appartient pas au IIe ou au IIIe siècle de l'Église, comme l'ont affirmé les savants qui se sont occupés du monument jusqu'à nous, mais à la seconde moitié du VIe.

Mais si, pour juger de l'époque d'un monument, il ne devait y avoir d'autres arguments que ceux que M. Rossignol invoque à l'appui de sa thèse, je ne ferais aucune difficulté de reconnaître la validité de son assertion. En effet, le procédé critique qu'il emploie en cette circonstance n'est pas nouveau; et, comme lui, nous savons, quand il le faut, de quel poids peuvent être les raisons tirées de la paléographie, de l'orthographe, de la prosodie et de la grammaire. Cependant, nous n'ignorons pas que la preuve tirée de ces observations est parfois bien faible; et par conséquent nous n'y attachons pas une confiance assez aveugle pour repousser des preuves moins intrinsèques, inhérentes au monument même, et pour renoncer à l'appui qu'elles viennent nous prêter. Si nous n'avions à tenir compte que des arguments de ce genre, combien d'inscriptions chrétiennes ne devrions-nous pas faire descendre du IIe, du IIIe ou du IVe siècle, auquel elles appartiennent au plus tard, pour les donner, je ne dirai pas au VIe, mais au VIIe et au VIIIe siècle!

Et pourtant, dans les cimetières romains où furent trouvées les inscriptions auxquelles je fais allusion, tout le monde sait que l'on cessa d'inhumer après la moitié du Ve siècle. En outre, la plupart

(1) *Revue*, p. 103 citée ci-dessus.

(2) « Nous sommes scandalisés d'un abus, qui n'est pas seulement un signe de décadence, mais une criante barbarie; c'est χρῆσαι (le texte a χρῆσα) employé pour un trochée devant λαβὼν, p. 95; p. 96, λιτάζομαι (encore ici λιτάζομα) fait un dactyle de ses trois dernières syllabes devant φῶς comme χρῆσαι a fait un trochée devant λαβὼν. Cette abréviation de la diphthongue devant une consonne est un signe de très-basse époque, et peut servir de date. »

(3) « Les fautes de tout genre que nous y avons relevées, et qui accusent à la fois l'ignorance de l'orthographe, de la syntaxe, de la propriété des mots, de la métrique et de la prosodie obligent sans contredit à le refouler vers un âge d'extrême décadence. »

portent l'indication des consuls, ou ont été découvertes dans les mêmes allées dont l'époque est fixée par les pierres qui portent inscrits les noms des consuls et appartiennent au même quartier du cimetière. Dirons-nous cependant que les arguments sur lesquels s'appuie M. Rossignol n'ont aucune valeur? Loin de là, j'ai déjà déclaré qu'ils en avaient une réelle, et que nous-même nous en faisions usage dans toute étude des monuments épigraphiques. Mais ce point accordé, il faut observer avec plus de maturité d'autres circonstances plus intrinsèques (car il y en a), si l'on veut traiter à fond une question aussi délicate. Je dis une question délicate, car enfin, il est bien surprenant que les épigraphistes les plus exercés, qui savent par une longue expérience quelle est la valeur critique des arguments employés par M. Rossignol, n'aient pas, jusqu'aujourd'hui, abaissé la date de l'inscription d'Autun au-dessous des commencements du IV^e^ siècle, et que même le plus grand nombre se soit accordé à l'attribuer au second ou au troisième. Croirait-on que les raisons de paléographie, d'orthographe, de prosodie et de grammaire, raisons si péremptoires pour M. Rossignol, n'auraient pas éveillé le plus léger doute dans l'esprit d'un homme qui nous a donné un traité complet de l'épigraphie grecque, de M. Franz, qui a écrit deux dissertations développées sur l'inscription qui nous occupe, et les a imprimées sous les yeux du savant Boeck et de cette académie de Berlin, qui pèse avec tant de sévérité les moindres défauts des textes, les moindres erreurs des interprètes?

Pour quelle raison M. Franz, qui remarquait dans l'inscription les fautes d'orthographe et de prosodie, les barbarismes et les solécismes, enfin la forme paléographique, M. Franz, qui de plus (comme luthérien) avait intérêt à faire considérer comme récent un monument dans lequel les dogmes de l'Eglise catholique trouvent une confirmation si claire et si solide, aurait-il cru qu'il ne fallait pas tenir compte de toutes ces objections, et que l'on devait au contraire s'en tenir à l'époque fixée par deux auteurs catholiques, dom Pitra et le P. Secchi? Cette raison, nous la trouverons dans les expressions voilées à dessein, dans l'usage bien connu de cacher les mystères chrétiens sous un symbolisme qui est consacré précisément dans les trois premiers siècles et se transmit en s'affaiblissant jusqu'au quatrième.

Nous aurions aimé à trouver dans le mémoire de M. Rossignol une discussion approfondie, comme l'exigeait un argument de cette importance, que les écrivains même protestants ont jugé digne d'attention et de respect : mais notre adversaire s'épuise dans des observations de grammaire, se contentant d'affirmer que les chrétiens continuèrent de se servir du langage symbolique et allégorique primitif, quand ils n'y furent plus forcés par la crainte des persécutions et par les menaces des supplices (p. 101). « Plus tard, quand le danger fut passé, ils « continuèrent encore à se servir de ce langage des allégories et des « symboles. »

Pourquoi M. Rossignol se dispense-t-il de démontrer que dans les monuments sépulcraux du VI^e^ siècle, on trouve le langage voilé des II^e^ ou III^e^ siècles, aussi bien dans les formules que dans l'allégorie relatives au sacrement de l'eucharistie? Faute de bien établir cette question fondamentale, dont il se débarrasse avec des phrases vagues, il réduit ses observations grammaticales à leur valeur propre, valeur qui diminue singulièrement, quand de telles observations sont en contradiction avec le sujet; et c'est pourquoi d'habiles gens n'en avaient pas tenu compte, quand ils cherchaient à déterminer l'âge de l'inscription.

En attendant que l'on ait répondu à la question que nous posons, je chercherai seulement, en montrant quelle est la valeur particulière des observations grammaticales de M. Rossignol, à renverser l'affirmation trop générale par laquelle il attribue le monument d'Autun à une autre époque du christianisme.

Commençons par la paléographie. Je n'ignore pas que des personnes exercées dans la lecture des anciens monuments chrétiens trouvent dans le caractère de l'inscription une conformité avec celui que nous présentent généralement les titres chrétiens du III^e^ siècle de l'empire.

Je ne puis cependant dissimuler qu'à mes yeux l'écriture serrée du monument doit appartenir à un siècle autre que le troisième. Et c'est aussi pourquoi j'incline à supposer que le titre aurait été refait plus tard, chose si naturelle, et dont nous avons de si nombreux exemples.

Ouvrons le *Corpus inscriptionum græcarum*, vol. I, p. 553, nous y

trouverons l'ancienne inscription d'Orrippos, qui présente des caractères tout semblables à ceux de la nôtre.

Lisez encore ce que Bœck écrit, p. 555 : Non multo ante (Olympiadem 80) etiam hoc Orrippi monumentum conditum videtur et epigramma inscriptum. Sed titulum qui superest vix ante quintum vel sextum ante Christi natales sæculum exaratum esse docent litterarum formae : quo fere tempore vixit Diogenes Comes de restituenda Megarensium urbe bene meritus. Non igitur marmor subditicium habendum; potius cum antiquus titulus qui olim Megaris positus erat, vetustate esset detritus, vir aliquis antiquitatis studiosus instaurandum monumentum curavit, iisque usus est litterarum formis quæ tunc obtinebant. » Bœck ne manque pas d'apporter en preuve l'inscription suivante, n° 1051, qui fut de nouveau sculptée par ordre d'Helladius lui-même. En voici les paroles, d'après la copie probablement mal faite de Fourmont. Τὸ ἐπίγραμμα τῶν ἐν τῷ περσικῷ πολέμῳ ἀποθανόντων κε (c'est-à-dire καὶ) κειμένων ἐνταῦθα ἡρώων, ἀπολόμενον δὲ τῷ χρόνῳ Ελλάδιος ὁ ἀρχιερεὺς ἐπ..... (les lettres sont ΕΠΙΙΙΠΚΙΚ). Ainsi donc, pour en revenir à l'inscription d'Autun, nous voyons d'une part que, d'après le sens mystique, tous les interprètes l'ont rapportée au IIe ou au IIIe siècle, ou au commencement du IVe. Supposé que la paléographie et les fautes d'orthographe opposassent un obstacle insurmontable à ceux qui voudraient lui laisser cette date, il faudrait chercher le moyen de concilier ces anomalies avec le texte. La solution serait probablement celle qui se présente dans beaucoup de cas semblables.

Nous savons que les anciens furent dans l'usage de restaurer les vieux monuments; rien n'empêche de supposer que notre pierre sépulcrale ait passé par cette épreuve. Dans ce cas, il ne serait pas étrange d'y trouver des fautes d'orthographe dues à l'ignorance de l'ouvrier (1) et à la grossièreté des temps.

(1) On voit un exemple remarquable d'un semblable accident dans la base d'Æclanum, que j'ai publiée dans le *Bull. arch. de Naples*, II, p. 80. Le sculpteur y a copié maladroitement un original qui existe encore dans le musée Bourbon et que l'on voulait remplacer parce qu'il était brisé; il a transformé les mots **FELICISEMPER** en **FELICIS IMPER**; au lieu des mots **APVL·ET CAL. SEMP DEVOTVS** qui, sur les fragments brisés avaient laissé les seules lettres **VL ET CAL SEM VS**, il écrivit les suivants **MI ET AL SEM VS**,

De fait, quant à l'ε mis pour αι (et j'y joindrai dans πινάων l'ι employé pour la diphtongue ει), dans deux circonstances, selon M. Rossignol, savoir dans χρῆσε et dans λιτάζομε, il n'en manque pas d'exemples dans l'inscription retouchée par Helladius. Boeck, p. 556, en a fait l'observation : « Orthographia est barbara : κὲ pro καὶ, καλεῖτε pro καλεῖται, ἰένε pro ἰέναι, ἀέξιν pro ἀέξειν, ὄρι pro ὄρει, Μυρκάλας pro Μυκάλας, παιδίῳ pro πεδίῳ. Igitur Helladii ætatem conjeci olim sexto vel quinto post Christum sæculo assignandam esse. » On trouverait un autre rapprochement entre les deux inscriptions dans l'O effacé de ΠΕΚΤΟΡΙΥΟ : car Calvet, et après lui Boeck, ont remarqué que dans l'épigraphe de Orrippus, v. 5, l'ouvrier avait écrit ΟΛΥΜΠΙΑCIN; quod cum viderit vitiosum esse, ipse delevit litteras supervacuas.

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici démontre que les preuves de M. Rossignol ne sont pas convaincantes; car il ne s'appuie que sur des remarques isolées, sans tenir compte des preuves contraires. S'il eût pesé toutes les raisons, il se serait bientôt aperçu qu'en considérant le texte de l'inscription, on ne trouvait plus aucune probabilité qui permît d'attribuer l'inscription, je ne dis pas au VI^e^ siècle, mais au V^e^ et même à la seconde moitié du IV^e^. Si l'on admet, au contraire, que l'inscription ait été retouchée ou refaite, supposition bien naturelle et justifiée par un usage certain, les deux difficultés tombent à la fois. Du reste, je ne crains pas de dire qu'elles ne sont pas sérieuses. Il semble que M. Rossignol ne se soit jamais demandé si, avant les siècles de décadence certaine, on n'avait pas gravé d'inscriptions où se trouvassent

sans prendre la peine de rétablir sur sa copie les éléments détruits; aussi a-t-il mis les interprètes au désespoir. On peut expliquer de même la célèbre pierre qui reproduit l'inscription en l'honneur de Duilius, gravée sur la base de la colonne rostrale. Telle que nous l'avons, son orthographe et sa paléographie n'ont rien de l'époque primitive. Aujourd'hui tout le monde s'accorde à y voir une restitution exécutée par Auguste. Des anomalies bien plus inexplicables encore dans la fameuse inscription de *Jupiter liber* du *Vicus furfensis* (an de Rome 696, Mommsen, I. N. L. n. 6011), sont dues à la copie, d'une époque bien postérieure, qui nous est restée; telle est la cause de certaines étrangetés paléographiques que j'ai eu l'occasion d'expliquer ailleurs.

C'est aussi l'explication la plus plausible de l'orthographe plus récente que présente la pierre de Mummius Achaicus; exemples trop nombreux pour être tous attribués aux premières années du VIII^e^ siècle de Rome, comme s'est efforcé de le faire M. Ritschl, *Ad tit. Mummian.*

des formes paléographiques semblables à celles qu'il fait valoir et même des fautes d'orthographe. Car s'il se trouve de semblables monuments, voilà un second argument qui suffit pour réfuter son objection. De fait, il semble qu'elle n'ait point existé pour Franz, qui classait notre inscription parmi les monuments du IIe ou du IIIe siècle (1). Ce dernier du reste avait écrit, à la page 250 de ses *Elementa epigraphices græcæ* (1840), les paroles suivantes : « Barbaries orthographiæ non semper indicio est titulum esse admodum recentem. Nam ea quum vel in atticis antiquioribus sæpe quadratariorum debetur imperitiæ (V. *Diar. archæol. Hal.*, 1837, n° 15, p. 117) quos interdum non dissimiles fuisse dixeris barbaro τοξότῃ, ap. Aristoph. Thesmoph., 1007 sq., tum apud Cares mature grassata est falsa hujusmodi ratio. V. tit. Mylas. c. 1. 2693, *e*. Ubi κὲ Ἀριστένετος (cf. 2714) et tit. Stratonicens. ibi 2715, etc. in quibus ε pro αι scribitur vel ante Augustum imperatorem. Mature etiam Megarensium scripturam barbaris vitiis laborasse tituli docent, c. I, 1051, 1066, 1067, in quibus κέκρυπτε, δόξες, μυρίες καὶ τ. λ.

M. Rossignol parle en troisième lieu des fautes contre la prosodie. Car on ne s'est pas contenté d'écrire χρῆσε et λιτάζομε, mais dans ce dernier mot où ε tient la place de αι, on a abrégé la dernière syllabe devant une consonne. P. 96, 19. « λιτάζομαι, dit M. Rossignol, fait un dactyle de ses trois dernières syllabes devant φῶς, comme χρῆσαι a fait un trochée devant λαβών. Cette abréviation de la diphthongue devant une consonne est un signe de très-basse époque et peut servir de date. » J'invite M. Rossignol à partir de cet axiôme pour assigner une date à l'inscription, c. I, 6299, où je trouve pour finale du pentamètre ΤΗΝΔ' ΕΠΙΚΕΙΜΑΙ ΚΟΝΙΝ : et avant qu'il ne réponde, je l'avertirai que P. Elius et M. Ulpius se déclarent, dans cette inscription, affranchis des Augustes, c'est-à-dire d'Adrien et de Trajan. La diphthongue AI brève devant une consonne peut donc se rencontrer dès le commencement du IIe siècle après Jésus-Christ, ce qui est plus que suffisant pour ma

(1) Est titulus sepulchralis ex sæculo aut secundo exeunte aut tertio ineunte, memorabile exemplum disciplinæ arcani exhibens. Franz, Interpretatio ms ad IV vol. C. I. apud Pitra, *Spicil. Solesm.*, I, p. 560.

thèse. Rappelons encore à M. Rossignol le distique de Bordeaux, c. I, 6791, où on lit :

Λείψανα Λουκίλλης διδυματόκου ἐνθάδε κεῖτε
Ἧς μεμέρισται βρέφη (1) σωὸν πατρί, θάτερον αὐτῇ,

De quoi Franz n'est pas scandalisé, puisqu'il écrit : *vitium versus secundi non offensioni est.* Bien plus, des erreurs, même évidentes, ne causent aucune surprise ni à Hermann, ni à Boeckh, qui disent, au sujet de fautes encore plus inexcusables, c. I, vol. I, p. 547 : *Sunt talia etiam apud optimos.* V. Hermann, *Elem. doctr. metr.*, p. 54 (2). Si donc les meilleures inscriptions admettent de telles énormités, je ne vois pas bien clairement pourquoi semblables fautes autoriseraient à décider qu'une inscription est de la mauvaise époque, tout en reconnaissant que ces considérations peuvent entrer dans la détermination d'une date. D'ailleurs, j'observerai d'une manière générale qu'en s'arrêtant plus à ces imperfections de détail qu'aux idées, on agit en grammairien là où il faudrait employer la critique élevée de l'histoire. A la même époque et des mêmes ateliers sortent les travaux d'art et bons et mau-

(1) Cf. Welcker, *Syll. Epigr. ed. sec.*, p. 105, dans une inscription chrétienne des premiers temps. M. Rossignol la cite aussi à la page 97, et dit qu'il doit la publier bientôt avec les nouveaux commentaires : Ἐνθάδε κεῖμαι βρέφος κοινοῦ βιότοιο ἄμοιρος.

Ajoutons Jacobs, II, 813 : Κεῖμαι posteriore syllaba correpta de qua licentia multi multa. V. Ernest., *In Excur. ad Calliam*, I, 260 : Hoc recentiores tantum ausos esse hodie nemo dubitat. Les *recentiores* sont toujours de l'époque d'Auguste, au plus tard. Enfin, au sujet des mots πλῆσαι παρείας, on lit en note (p. 893, n° 6228) : Jacobs a remarqué l'abréviation des diphthongues devant une consonne (*Paralip.* II, n° 50, p. 804, *Anthol. Palat.*, n° 296); et il ne convient pas de faire avec Ruhnkenius la correction πλῆσα (*Bibl. crit.*, t. II, p. 86).

(2) Ni Jacobs (*Anthol. Palat.*, I, p. 58, 3; II, 813, 854, v. 296), ni Welcker : Incredibili licentia multi usi sunt in syllabarum productione et correptione, quarum exempla luculenta sunt in Palatina, VII, 695, τῦ προσώπω; *Syllog.*, n° 51, 5. θέλξας μὲ καθ' ὕψους. Welcker, *Syllog. Epigr. græc.*, Bonnæ, 1828, præf., p. XXV. Le même auteur, à la p. XXVII, fait remarquer que maintes fois nous ne saurions affirmer si les fautes d'orthographe et d'autres sont le fait des auteurs et non pas plutôt des graveurs : Scatent vitiis quadratariorum serioris temporis marmora, plurimæ litteræ et syllabæ omissæ sunt, perperam geminatæ, confusæ (cf. p. 133, où il cite Boeckh, n° 1003), orthographicis et ceteris quæ non versificatorum culpa, sed lapicidarum inscitia et oscitantia orta sunt; velles sæpe his an illis tribuenda sint constaret.

vais. Cornelius Fronton, à la plus belle époque de l'art romain, blâmait les images des Césars. « Male illæ quidem pictæ pleræque et crassa, lutea imo Minerva, fictæ sculptæve. » Si nous adoptions la règle posée par M. Rossignol, il faudrait leur assigner une époque avancée et de décadence.

Je ne m'appesantis pas davantage sur les imperfections qu'offrent les inscriptions, même de la bonne époque : parce que c'est chose bien connue des épigraphistes et qu'il n'est plus même besoin de les signaler au passage, à moins qu'on n'en fasse une matière d'objections.

J'aime mieux m'arrêter à la dernière objection que M. Rossignol puise dans les fautes de langue.

Il commence par faire remarquer que le nom ἦτορ est indéclinable et que néanmoins notre épigraphiste le met au datif : ἤτορι. Cette doctrine de M. Rossignol, bien qu'elle puisse se réclamer d'Eustathe, n'est pourtant pas aussi sûre qu'on semble nous le dire.

Un dictionnaire grec tout récent, qui s'imprime à Paris sous les yeux de M. Rossignol s'exprime ainsi : ἦτορ, quelques-uns le déclinent ἤτορος, ἤτορι. Eustathe cependant (p. 113, 31) le déclare indéclinable. Γαλαθηνῷ δ'ἤτορι κνώσεις in fragm. Simonidis apud Athenæum, IX, c. XII, p. 296, quod suspectum reddit scriptura longe diversa, quamvis vitiosa δεῖθει vel δεῖδει in codd. Dionysii de Comp. verb., p. 434, ed. Schæfer. Nous trouvons de même dans Lobeck (Parall., p. 217) : ἦτορ quod Eustathius, p. 113, 33, et Philemo, § 85, per casus declinari negant, neque certa est scriptura in Simonidis fragm. VII, 6, ἤτορι γαλαθηνῷ. Que conclure de ces autorités contre l'auteur de l'inscription?

Vient ensuite une accusation plus formidable au sujet de la signification du mot βροτέοις, que M. Rossignol déclare être une locution « qui outrage la langue, » p. 95. Cela ne peut point en effet « signifier *parmi les choses mortelles,* ni remplacer ἐν βροτοῖς, *parmi les mortels.* » Mais ici pourquoi s'en prendre à l'auteur de l'inscription? N'accusez que celui qui a imaginé de donner à ἐν βροτέοις le sens de *parmi les choses mortelles.* Quant à l'interprétation de *parmi les mortels,* je ne comprends pas en vertu de quoi M. Rossignol peut affirmer si carrément que cette locution outrage la langue grecque. N'est-il pas bien connu

que les auteurs de l'âge d'or de la langue employaient γυνηκείων au lieu de γυναικῶν.

Ainsi Phocylide écrivit φῦλα γυνηκείων et τυροέντα au lieu de τυρόν, et Théocrite, l. 58 :

Τυροέντα μέγαν λευκοῖο γάλακτος,

et sur ce passage on peut consulter Lambert Bos, Ellipses Ling. gr. ed. Schæfer, n° 27 et le Scholiaste de Théocrite, loc. c. Mais pour mettre en évidence tout ce qu'il y a de risqué dans le jugement que M. Rossignol porte sur l'expression de ἐν βροτέοις, je ne saurais mieux faire que de mettre sous ses yeux les exemples qu'en donne Euripide.

Dans l'*Iphigénie en Tauride* (v. 573), nous lisons :

Πολὺς ταραγμὸς ἔντε τοῖς θείοις ἔνι κἄν τοῖς βροτείοις ;

et le commentateur Emile Portus dit : ἔις τε τὰ τῶν θεῶν, εἰς τοὺς θεοὺς, καὶ βροτείων εἰς τοὺς βροτούς.

Et dans les Bacchantes, v. 1002 :

Εἰς τάτε θεῶν ἔφυ
βροτείῳ τ'ἔχειν ἄλυπος βίος,

ce que Lobeck traduit ainsi (Parall., p. 306) : *Adversus Deos vita culpa vacat et mortalibus nihil molestiæ offert,* et il ajoute que les Romains dirent dans le même sens *humanus* pour *homo,* comme l'a démontré Drackenborch, dans les notes sur Silius, VII, 5, et Gronovius sur Tite-Live, VIII, 9.

A son tour, Racine fait dire à Thésée :

Faut-il que sur le front d'un profane adultère
Brille de la vertu le sacré caractère !
Et ne devrait-on pas à des signes certains
Reconnaître le cœur des perfides *humains!*

Après de tels exemples, ne regardera-t-on pas comme un luxe inutile de citer encore ce fragment des Scyriæ, n° 1 :

Φεῦ! τῶν βροτείων ὡς ἀνώμαλαι τύχαι.

Nous avons donc le droit de conclure que si la langue grecque a été outragée, on peut en accuser des noms plus éclatants que le pauvre auteur chrétien sur lequel M. Rossignol exerce sa rigoureuse critique.

Une autre faute découverte par M. Rossignol, c'est le mot masculin Πλουτοδότης que l'auteur de l'inscription fait accorder avec le féminin Σοφία.

Il est merveilleux que personne ne s'en soit aperçu avant le savant académicien. Et pourtant, le *Trésor grec* d'Henri Estienne que réimpriment MM. Didot s'est enrichi de ce texte au mot πλουτοδότης! Comment l'admet-il donc? C'est que, sans sortir des éléments de grammaire dans lesquels notre ignorance oblige le docte professeur à se traîner pour nous confondre, nous pouvons lui faire observer combien est fréquente cette figure κατὰ τὸ ὑπονοούμενον, et qu'ici même, deux vers plus haut, il fait accorder λαβὼν avec γένος, comme l'ont bien vu Franz et le P. Secchi. Or, en parlant de la Divine sagesse, c'est-à-dire du Verbe, tout le monde sait que l'on peut employer le genre masculin; et notre auteur, qui pouvait tout aussi bien se servir du mot πλουτοφόρος, a préféré le nom masculin πλουτοδότης. Et Reiske, dans les notes sur Constantin Porphyrogenète, p. 93, dit que les auteurs modernes employent l'expression Ὁ ἅγιος Σοφία, quand ils ont en vue la Sagesse incarnée.

Sans renvoyer M. Rossignol à Lobeck, dont nous avons déjà plusieurs fois invoqué l'autorité, indiquons-lui Zeunius, à la p. 61 de Vigier (Leipzig, 1834), il y verra comment tous les auteurs cités par ce grammairien établissent la théorie générale de ce qu'ils appellent σύνεσις *generum*.

Enfin, M. Rossignol nous oppose θάλπεο et μνήσεο (car pour λιλαίεο, il déclare consentir à ce que la faute soit mise sur le compte du sculpteur qui aura écrit λιλαίω au lieu de λιλαίεο.)

Je ne crois pas inutile de rappeler que les lettres IO remplacent Ω de la même manière dans Boeckh, n. 214, 216, 1801 (dans Grüter, p. 1129; dans Welcker, ep. 84). Welcker ne voit pas la moindre difficulté à prendre APTEMION pour APTEMΩN : « APTEMION *in marmore esse ne dubites. Sæpe confunduntur etiam* OC *et* Ω *ut append.*, n. 343. »

Quoi qu'il en soit, et admettant que λιλαίω, aussi bien que θάλπομαι et μνήσομαι, doive être compté parmi les barbarismes de l'auteur de l'inscription, serons-nous pour cela en droit de conclure que l'inscription doive descendre jusqu'au vr^e^ siècle? Nous savons bien que dans la basse époque on voit souvent les verbes moyens devenir actifs et les verbes actifs devenir moyens ; mais nous ne rencontrons ni θάλπομαι ni λιλαίω. D'ailleurs, il est bien sûr que dans tous les âges on trouve de tels barbarismes; et quant aux inscriptions, Welcker en a fait la remarque avant moi (*Syll.*, præf., XXIII). « Præcipua attentione formæ videntur dignæ quæ in epigrammatis occurrent vel ἅπαξ λεγόμεναι, vel barbaræ qualis est in append. n. 207. βοωμένου ab imperito versificatore inventum ad supplendum versum et quales in hac collectione sunt, etc. Alias video Boeckhium congessisse, c. I, p. XIX et 799... et quasdam ferendas esse etiam in antiquis scriptoribus formas pravas recte contendit Buttmannus, gramm. ampl., I, 121, not. **.

Mais, pour être plus justes, nous imputerons au ciseau de l'ouvrier les deux mots θάλπεο et λιλαίω.

En effet, l'ο de θάλπεο est tellement uni à ψυχὴν que je ne puis me défendre de soupçonner qu'il aura été ajouté par erreur par le sculpteur, tout comme l'ο final de Πεκτοριουο; tant que ce point ne sera pas éclairci, nous n'imputerons pas à l'auteur de l'inscription une faute qu'il n'a peut-être pas commise.

Il ne nous reste plus à porter la discussion que sur le mot μνήσεο. « C'est, dit M. Rossignol, un mot absolument barbare : on rencontre bien des impératifs de ce verbe terminés en εο; mais tous se peuvent ramener à la forme ordinaire, tandis que μνήσεο s'éloigne de toute analogie... μνήσεο ne peut être pour μνῆσαι qu'il ne rappelle point (p. 58)... De plus, il n'appartient pas plus à la basse qu'à la haute grécité (p. 93). »

Voilà sur ce mot l'arrêt de M. Rossignol. Comment ferons-nous donc pour concilier sur ce point notre inscription éduenne avec la langue grecque? Précisément, comme nous avons fait précédemment, quand nous lui avons retrouvé βρότεος dans le sens de l'inscription et que nous lui avons expliqué la discordance apparente de genre dans πλωτοδότης Σοφία.

Pour la troisième fois, nous sommes réduit à rabaisser M. le pro-

fesseur jusqu'aux éléments ; nous le prions de vouloir bien se rappeler que c'est lui qui l'a voulu ainsi.

Dans le cas présent, faisons-lui observer que les anciens grammairiens (dont l'opinion a bien quelque poids) nous enseignent l'existence d'une figure appelée *anadrome,* en vertu de laquelle on tirait de la forme du *futur* de nouveaux *présents,* tout comme on formait de nouveaux *nominatifs* tirés du cas *accusatif* : « Neque dubitari potest, dit Fischer, quin Græci e futuris multorum verborum existere jusserint nova præsentia, quæ futurorum formam referrent; ut οἴσω e fut. οἴσω præs. οἴω; imper. οἶσε, Aristoph. Acharnn., 1098, 1100, 1121 : qua de re dicetur in loco de verbis anomalis φέρω. Videatur Clenardius, Institut. L. gr. p. 113, 8. Eustathe, de qui l'autorité a tant de poids quand il parle du mot indéclinable ἦτορ, Eustathe s'explique de la même manière dans ses remarques sur l'*Iliade,* IX, 702, 13; — X, 778, 37; et sur l'*Odyssée,* XVIII, p. 1879, 51; passages rapportés par Fischer, à la p. 415 de ses animadversiones ad gramm. gr. Welleri.

Le même Eustathe, après avoir donné son explication, y joint celle des petits scholiastes (*Iliade,* V, 109), et c'est précisément la même doctrine qui se trouve reproduite à propos de Καταβήσεο, c'est-à-dire : Καταβήσομαι ἐνεστὼς ἐσχηματισμένος ἐκ τοῦ μέλλοντος : Καταβήσομαι, *présent, formé du futur.* A l'appui de cette doctrine, Fischer trouve encore dans Homère l'imparfait ἐπεβήσετο (Il., N, 26; — Ω, 322; Odyss., Z, 78); et ἀπεβήσετο (Il., Ψ, 212), passage que cite également l'*Etymologicum magnum,* p. 120, 23; et κατεβήσατο (Il., Ω, 191; Odyss., K, 107.)

Voilà donc les exemples que, suivant ces grammairiens, nous trouvons dans Homère ; mais ce n'est pas assez. A propos même du mot μνήσεο, ce mot barbare, dont il n'est pas possible de trouver la généalogie, les grammairiens ont émis leur avis, et ce qui est plus probant, l'ont signalé dans le même poëte que M. Rossignol nous donne pour avoir servi de modèle à l'auteur de l'inscription, quand il emploie les expressions μελιήδεα, ἔσθιε, τῳμῷ κεχαρισμένε θυμῷ, et quand il use si fréquemment des impératifs en εο. (V. p. 89 de l'Explication, etc.)

Eh! oui, les scholiastes ont fait voir l'*anadrome* du verbe μνάω et nous donnaient μνησω pour un présent dans le vers 31 du chant XV de l'*Iliade.* C'est pourquoi Phavorinus écrivait dans son lexique : Μνήσω

ἤγουν εἰς μνήμην ἀγάγω. Ἐν τῷ τῶν δ'αὖτις μνήσω (Al., σ'αὖτις, Il., 25, 31) γενικὴν ἔχει σύνταξιν, οὗ πρὸς ὁμοιότητα καὶ τὸ ἀναμνήσω. Les grammairiens grecs reconnaissent donc ici deux mots dérivés du futur, le simple μνήσω dans le passage d'Homère déjà cité, et le composé ἀναμνήσω, dont nous ne connaissons pas l'auteur.

Appuyé sur cette doctrine, nous trouverons sans peine que μνήσεο est le présent moyen de l'impératif, mis pour μνήσου, venant de μνήσομαι, et nous n'accuserons plus d'erreur l'auteur de l'inscription, à moins que nous ne prétendions condamner en même temps les Grecs anciens, auteurs et grammairiens tous ensemble.

Après cet examen, il nous est permis de conclure que, même sous le rapport de la langue, l'inscription ne présente aucune preuve péremptoire qui autorise à en rabaisser l'époque jusqu'à la moitié du VI^e^ siècle. Nous affirmons, au contraire, que c'est au III^e^ siècle ou aux premières années du IV^e^ au plus tard qu'appartient un monument où se trouvent employées les plus secrètes formules du symbolisme chrétien, pour exprimer le mystère eucharistique sur les monuments sépulcraux, et où l'on se sert de la langue grecque, qui était alors entendue dans l'église d'Autun, comme la langue latine.

RÉPONSE A UNE LETTRE DE M. ROSSIGNOL

MEMBRE DE L'INSTITUT

INSÉRÉE DANS LA *REVUE ARCHÉOLOGIQUE* DE LELEUX.

Je n'ai jamais eu l'avantage de rencontrer M. Rossignol; je n'ai jamais vu son portrait; mais, d'après un passage du Polémon de M. Thiersch, je me l'étais figuré bienveillant et poli; je dirai même, aimable, doux et indulgent. Quel ne fut pas mon étonnement, lorsqu'en lisant la lettre qu'il m'adressait par la voie d'une revue, je ne retrouvai en aucune manière l'homme plein de condescendance pour toutes les sottises que Prassilla met dans la bouche de son Adonis (Zenob. IV, 21; Diogenian. V, 12; — Suid. s. v. ἠλιθίαζω, etc.). Je me trouvais au contraire en face d'un sophiste avançant les jugements les plus hasardés, se livrant aux invectives les plus amères, ne reculant même pas devant la trivialité des sarcasmes.

Je sais qu'il n'a pas eu l'approbation des savants, ses compatriotes; car on ne croit pas qu'il convienne à un homme grave de défendre sa cause par toute espèce de moyens offensifs; il semble que l'on peut, sans sortir des bienséances, établir une discussion, convaincre son adversaire, et faire entrer la persuasion dans l'esprit de ses lecteurs. Je m'en rapporte donc, pour la forme de sa critique, au jugement porté par ses compatriotes et confrères, et ne m'occuperai que du fonds, pour rendre raison de ce que j'ai écrit sur l'inscription chrétienne d'Autun.

D'abord, pour ce qui me concerne personnellement, M. Rossignol paraît convaincu que j'ai tiré de la dissertation quelques-unes de ce qu'il appelle ses découvertes. A ses yeux, il est hors de doute que j'au-

rais mis à profit son travail pour recommencer et refaire toute mon explication, et que je l'aurais ensuite publiée en supprimant le nom de celui que j'aurais pris. (*V.* p. 494 et ailleurs.)

Je dois d'abord faire observer à M. Rossignol que bien longtemps auparavant je possédais le plâtre de l'inscription, ce que peut affirmer de la manière la plus formelle M. l'abbé Devoucoux, qui avait eu la bonté de me le donner, à la prière de mon regretté confrère le P. Arthur Martin. Que j'en eusse même déjà fait la lecture, c'est ce que je puis prouver par la leçon ΠΙΝΑΩΝ dont j'énonçais avoir fait la vérification sur l'original, dans mon Commentaire sur l'inscription d'Abercius. (*Civiltà Cattolica,* 3ᵉ série, vol XI, mars, p. 92.)

Ai-je besoin de faire appel aux personnes qui m'en entendirent parler, et à ceux de mes confrères qui virent le plâtre chez moi, qui m'entendirent faire la lecture de l'inscription, qui, enfin, purent suivre dans tous ses développements, l'interprétation que j'en ai donnée? Déjà ils l'ont attesté à M. Leleux; ils ont, de plus, déclaré qu'ils connaissaient dès lors l'existence de mon manuscrit, non-seulement rédigé, mais déjà même traduit avant que M. Rossignol publiât son travail; et que, pour le livrer à l'impression, je n'ai pas eu à y intercaler ces deux observations sur lesquelles M. Rossignol insiste si vivement, comme sur deux emprunts évidents que j'aurais faits à sa dissertation : 1° que c'est Pectorius qui parle et que ses parents sont vivants; 2° que l'inscription doit être attribuée à une seule époque; ces deux points sont en effet le principal mérite de son mémoire.

Pour l'acrostiche, c'est la même prétention. Il paraît que je ne pouvais non plus par moi-même avoir l'idée de continuer l'acrostiche après le mot ΙΧΘΥΣ, et lire, ainsi que je l'ai fait, les initiales des vers suivants ΕΙΕΑΣΙ.

Quant aux suppléments, nous en parlerons plus tard.

Si l'on veut une autre preuve non moins convaincante de la vérité de mon assertion, on la trouvera dans mon Commentaire même, qui semblerait, à entendre M. Rossignol, avoir été d'abord un travail mal digéré, puis repris et recomposé d'après ses découvertes, de façon, cependant, à laisser apparaître très-visibles les retouches faites de côté et d'autre. (Lettre, p. 404.)

Or, bien que j'eusse d'abord résolu de ne point discuter la nouvelle explication de M. Rossignol, si ce n'est pour sa prétention d'abaisser jusqu'au vr^e^ siècle l'âge de l'inscription, les imputations qu'il dirige contre moi me forcent d'entrer dans une voie peu attrayante. Je lui exposerai donc minutieusement le sens que je donne à l'ensemble de cette belle inscription et à chacun des vers dont elle se compose; et l'on verra que ce sens non-seulement diffère du sien, mais qu'il est presque partout diamétralement opposé.

Après quoi, je pense, il sera évident pour tout le monde que je ne me suis pas rendu coupable de la ridicule et basse tromperie dont il m'accuse. On reconnaîtra même que, sans le travail de M. Rossignol, toute personne attentive pouvait aussi bien que lui avoir l'idée heureuse, mais peu nouvelle, que c'était Pectorius qui parlait, et que l'inscription était tout entière d'une seule main et d'une seule époque.

L'on comprendra ainsi le vrai motif du silence que je gardais au sujet de M. Rossignol dans le cours de ma dissertation, bien que je la publiasse après lui. Je ne me souciais pas qu'il y eût dans mes écrits une seule proposition qui, à moins d'absolue nécessité, pût blesser autrui, et tendît à le confondre ou à l'accuser pour le triste plaisir de rabaisser à mon profit des noms honorables.

V. 1 — 3.

Ἰχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος ἥτορι σεμνῷ
Χρῆσ[αι] λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
Θεσπεσίων ὑδάτων.

En premier lieu, il m'accuse de lui avoir pris le vrai sujet du monument, pour avoir dit, comme il le dit aussi, que c'est Pectorius qui parle et non un évêque ou un homme apostolique, suivant l'opinion d'autres interprètes.

Il est certain que j'ai établi ce point dans mon mémoire; mais, je le dis bien franchement, cela ne me semblait pas une grande découverte. J'y voyais une opinion plus probable que les précédentes, et j'ai été bien aise de la trouver confirmée par M. Rossignol. Mais sa publication ne

m'a pas fait changer un mot à mon manuscrit sur ce sujet. S'il tient à ce que je l'affirme, je lui en donne ma parole.

Mais si je suis d'accord sur ce point avec M. Rossignol, je n'ai pas cru ensuite que Pectorius fût un prédicateur appelant les paysans au baptême et à la communion, lorsqu'il venait d'être baptisé et qu'il avait déjà communié lui-même. Pectorius est pour moi un simple chrétien qui répète dans l'inscription les instructions et les exhortations à la vie de sainteté qu'il avait reçues dans l'Église. Il fait les actes du chrétien, pour le préparer à recevoir la Sainte-Eucharistie; et puis il se recommande aux prières des siens. Peut-être me demandera-t-on s'il y a une différence entre l'une et l'autre pensée? Suivant moi, il y en a une très-grande. En effet, si Pectorius, ainsi que le dit M. Rossignol, s'adresse à ceux qu'il veut conquérir à la foi chrétienne, pour qu'ils se fassent baptiser et qu'ils communient, en recevant le corps et le sang du Sauveur, il m'est permis de conclure que, pour M. Rossignol, Pectorius parle « des païens non baptisés; mais, de grâce, comment prouvera-t-il que l'on puisse appeler des non baptisés *rejetons du poisson céleste?* Comment expliquera-t-il qu'à des non baptisés l'on parle du Sacrement de l'Autel? Et d'abord il faut bien distinguer entre le sens de ces mots « Enfants de Dieu, » et celui qui présente l'expression « Enfants du Poisson. »

Tout le monde sait que saint Paul, parlant aux Aréopagites païens, a pu leur dire qu'ils étaient aussi bien que lui-même enfants de Dieu : *Ipsius enim et genus sumus. Genus ergo cum simus Dei*, etc. Mais tout homme un peu versé dans la doctrine chrétienne distinguera facilement entre cette *filiation* que nous appelons *de création,* et celle qui est dite *filiation d'adoption*. Or, dans la condition présente, nous n'arrivons à cette dernière que par le baptême; ce qui a fait dire aux Saints Pères *la grâce de l'adoption* χάρισμα υἱοθεσίας, comme je l'ai montré précédemment, p. 37. Mais que le mot γενος de l'inscription ne puisse s'appliquer à la première filiation, et désigne nécessairement la seconde, c'est ce que démontre le mot ἰχθύος employé ici par l'auteur de cette poésie. Il est assez connu que dans les cinq lettres dont se compose le mot Ιχθυς, les chrétiens primitifs, considérant les initiales, lisaient ces mots : Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ.

En conséquence, dans le langage symbolique et secret des premiers chrétiens, dire *enfant du poisson*, c'était dire *enfant de Jésus-Christ, fils de Dieu, et Sauveur du monde.*

Ce point établi, il est assez clair qu'une telle appellation ne désigne pas simplement les créatures de Dieu, mais ces enfants qui sont régénérés dans les eaux du baptême; aussi Tertullien les appelle-t-il *pisciculi;* saint Jérôme *filii ἰχθύος*; Clément d'Alexandrie χριστόγονοι, parce que l'ἰχθύς *per invocationem fontalibus undis inseritur*, comme l'explique Optat de Milève; et devient le ποιητὴς τῆς δευτέρας γενέσεως, selon le langage de saint Cyrille de Jérusalem, ou l'ἀρχὴ ἄλλου γένους, pour parler avec saint Justin.

Saint Jean Chrysostome, d'après ce principe, dit que tous ceux qui sont baptisés sont enfants d'un même père, qui est le Christ : Οἱ τὸ τῆς υἱοθεσίας ἔχοντες χάρισμα καὶ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ὄντες ΠΑΤΕΡΑ ΧΡΙΣΤΟΝ. (Prov. Salom. VI, 17, éd. Maï, bibl. P. P. IV, 164.) Et saint Justin, que nous nous appelons chrétiens à cause du Christ, qui nous a engendrés en Dieu : Dial. C. Tryph., 123 : Ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς Θεὸν Χριστοῦ; et dans les actes de son martyre, Hiérax répond au préfet Rusticus que notre vrai père est le Christ : Ὁ ἀληθινὸς ἡμῶν πατὴρ ἐστιν ὁ Χριστός.

Il est donc bien décidément impossible que Pectorius parle à des non baptisés quand il les appelle *enfants de Jésus-Christ qui est le Fils de Dieu et notre Sauveur.* Et, comme on voit, je ne me rapproche pas si fort du sens de M. Rossignol, qu'il y ait lieu de soupçonner un plagiat.

Le premier vers présente sur le monument une lacune que les premiers interprètes ont remplie ainsi : Οὐρανίου θεῖον, et M. Rossignol s'en tient à cette restitution du premier mot; quant au second, il le change en ἅγιον (p. 67). A ce propos, j'aurais deux questions à lui faire :

1° Pourquoi rejette-t-il θεῖον? 2° Quelle raison a-t-il d'y substituer ἅγιον?

Le mot θεῖον, que le P. Secchi proposa d'abord, a été adopté par presque tous les interprètes. M. Rossignol ne dit pas clairement pourquoi il le repousse; mais s'il est permis de tirer une déduction de la raison qui lui fait préférer ἅγιον, selon lui θεῖον γένος serait impropre en parlant de ceux qu'il faut conquérir à la foi chrétienne, tandis que ἅγιον s'y prêterait à merveille, car ceux que l'on doit conquérir à la foi chrétienne

sont les *fidèles*, sont les *chrétiens!* Ainsi donc, suivant M. Rossignol, Pectorius invite les *fidèles* qu'il veut conquérir à la foi chrétienne!! Mais s'il veut les conquérir à la foi, comment sont-ils *fidèles?* Et s'ils sont *fidèles*, comment se fait-il qu'ils ne soient pas baptisés? Ce serait le cas pour M. Rossignol d'établir qu'il y a des *fidèles non baptisés, enfants de Jésus-Christ, qui ne sont pas encore conquis à la foi chrétienne.* Et si M. Rossignol admet cette contradiction, pourquoi vraiment refuserait-il le mot θεῖον? Je ne viens pas à bout d'en deviner le motif, à moins qu'on y veuille voir le désir d'introduire une leçon dont il soit le propriétaire. Pour celle-là, je ne serais pas accusé de la lui avoir dérobée.

Lorsqu'il prétend montrer que θεῖον est impropre, il ne suffit pas d'alléguer des exemples du mot ἅγιον; et puis il rend bien gratuitement barbare notre inscription par la rencontre des voyelles qui se heurtent, dans οὐρανίου ἅγιον.

Mais on peut parfaitement appeler les chrétiens, γένος θεῖον, puisqu'ils participent à la nature de Dieu même, comme nous l'enseigne saint Pierre : θείας κοινωνοῦς φύσεως, I, 1, 4. C'est pourquoi saint Hippolyte écrit que l'homme, par le baptême, devient Dieu : θεὸς δὶ ὕδατος καὶ Πνεύματος ἁγίου μετὰ τὸν τῆς κολυμβήθρας ἀναγέννησιν γίνεται (in Théoph., 8), et saint Cyrille d'Alexandrie dit de même : « L'Esprit-Saint me divinise par le baptême : Πνεῦμα ἅγιον ἐμὲ διὰ τοῦ βαπτίσματος (orat. XXXVII); et s'il est permis de citer Novatien, voici comment il s'exprime dans son traité *De Trinitate*, C., 29 : « Illic (spiritus) est qui operatur ex aquis secundam nativitatem semen quoddam divini generis et consecrator cœlestis nativitatis. » D'après la même idée, saint Méthode, qui avait enseigné que l'homme, par l'adoption, acquiert la divinité (bibl. P. P., t. III, p. 827, éd. Gallandi), ne se contente pas d'appeler le peuple qui l'écoute θεῖον σύστημα, mais il se sert des termes θειότατον καὶ θεόπνευστον σύστημα (Serm. de Sim. et Anna, 3).

Il nous semble donc qu'il n'était pas à propos de changer si légèrement le mot restitué avec tant de raison, qui répondait si exactement à la phraséologie ecclésiastique des Pères, aussi bien qu'au besoin du mètre, et le nouvel interprète n'y gagne qu'un faux sens et une double contradiction.

Mais moi qui suis censé l'avoir copié, je diffère de lui en bien d'autres

endroits encore. Dans le second vers, M. Rossignol supplée ainsi : λαβὼν ζὴν ἄμβροτον θεσπεσίων ὑδάτων, tandis que je propose λαβὼν πηγὴν ἄμβροτον θεσπεσίων ὑδάτων.

L'une et l'autre leçon avait déjà trouvé des partisans parmi les interprètes qui nous ont précédés; aussi ne m'y arrêterais-je point, si M. Rossignol ne me querellait à cette occasion, en avançant que les mots suppléés λαβὼν πηγὴν ne sont ni justes, ni naturels (1). A la vérité, ni Franz, ni Windischmann, ni Wordsnowth, ni Frédéric Dübner, qui les ont adoptés avant moi, ne paraissent avoir aperçu en aucune manière cette impropriété d'expression, ni le défaut de naturel; et quand je les adoptais à mon tour, je ne m'en reposais pas sur l'autorité des autres. Je m'étais efforcé d'expliquer le sens sacramentel à la page 39; je donnais mes raisons pour adopter ce supplément, et j'avoue n'avoir pas soupçonné que λαμβάνειν πηγὴν ὑδάτων dût être considéré comme une locution *en dehors de l'ordre naturel des choses*. Tout au contraire, le mot πηγή m'avait paru on ne peut mieux approprié au sujet, car πηγὴ ὑδάτων est une phrase des Écritures qui se trouve répétée plusieurs fois dans le sens d'une eau pure et abondante, et ce sens s'appliquait à merveille à la grâce abondante et pure qui nous est communiquée avec les eaux du baptême. Aussi ce mot πηγή est-il souvent pris dans ce même sens, de la grâce que le Saint-Esprit verse en nos âmes par le baptême. Saint Paulin, dans un de ses distiques, appelle l'eau du baptistère *amnem et aguas sacras,* et la grâce du sacrement *fontem cœlestem,* quand il écrit (sancti Paulini op., ed. Murat, p. 196) : « Sanctus in hunc cœlo descendit Spiritus amnem Cœlestique sacros fonte maritat aquas; » et saint Augustin l'appelle également *fontem æternum* (de cataclysmo ad catechum., 3). Ce terme était si souvent employé que de là vint l'expression de *fonts* baptismaux. Saint Augustin, s'adressant aux catéchumènes (I. C. 3.), leur dit : *Venturi estis ad fontem atque;* et toujours πηγή, *fons*, *fons baptismatis,* sont les mots par lesquels on désigne le baptistère, que saint Jean Chrysostome appelle πηγὴ ἱερῶν ναμάτων. (Hom., XI, in 1, ad Cor.)

(1) Page 495. *Lettre.* « La locution n'est pas dans l'ordre naturel des choses; partant, elle n'a pu être employée par les Grecs. »

Que si l'impropriété et le défaut de naturel ne ressortent pas de ce mot, le reproche tombera-t-il sur la phrase λαμβάνειν πηγήν ὑδάτων? Je ne le crains guère plus, quand je me rappelle que le mot λαμβάνειν est communément employé dans le sens sacramentel, comme *accipere* chez les Latins. Et comme les auteurs grecs disent λαμβάνειν σφραγίδα, λαμβάνειν πνεῦμα, λαμβάνειν χάριν πνευματικήν, ils disent de même λαμβάνειν βάπτισμα, et Tertullien *accipere baptismum* (de Bapt. XV et XVII); nous trouvons encore λαμβάνειν λουτρόν que saint Cyprien traduit par *accipere lavacrum*. Ce serait assez de ces autorités, outre celles que j'ai déjà alléguées à la page 39, pour justifier l'emploi de πηγή et de la locution λαμβάνειν πηγὴν ὑδάτων θεσπεσίον.

Mais, en sortant même de l'usage ecclésiastique, dans lequel notre sujet nous circonscrit, M. Rossignol aurait-il le droit de soutenir que la phrase λαμβάνειν πηγήν n'est pas dans l'ordre naturel des choses? Il faudrait donc condamner également la locution *ferre fontem* aussi bien que *accipere*.

Que dites-vous d'Euripide, quand vous lisez dans son *Hercule furieux*, vers 941 : Ἐκχεῖτε πηγάς, ῥίπτετε ἐκ χειρῶν κανᾶ? et de Sophocle écrivant ὑδάτων ἐνεγκεῖν λουτρά (OEdip. colon., v. 1599)? et d'Eustathe qui semble imiter cette phrase, quand il dit (Hysm., I, 13) : Ἀετὸς κατάχρυσος πηγὴν φέρων ἐν στόματι?

Chez les Latins, Virgile n'a pas hésité à écrire *alii fontemque ignemque ferebant* (Æneid, XII, v. 119). Lacerda cite à ce propos, entre autres textes, le πηγὰς ποταμίους φορουμένη.

Mais, tandis que M. Rossignol nous arrête par cette querelle, n'avait-il pas mieux à faire en prenant le soin de justifier la sienne, ou mieux, celle qu'il approuve? Λαμβάνειν ζωὴν ὑδάτων, cette locution, dont il ne paraît pas avoir pesé toute l'étrangeté, est tout à fait contraire au sens naturel ecclésiastique.

En effet, si nous n'avions à voir que l'expression λαμβάνειν ζωήν, quoique je n'en connaisse point d'exemple, la chose pourrait absolument passer; mais ici le cas est différent. Il s'agit de savoir quel sens peut présenter dans la doctrine de l'Église et des Saints Pères relative au baptême, la locution λαμβὰνειν ζωὴν ὑδάτων θεσπεσίων. Qui a jamais entendu dire ζωὴ ὑδάτων au lieu de ὑδὼρ ζωῆς, *la vie des eaux!* et λαμβάνειν ζωὴν ὑδάτων au

lieu de λαμβάνειν ὑδὼρ ζωῆς? Cela signifierait recevoir le baptême ! Et l'on nous donne comme une phrase acceptable et naturelle *prendre la vie des eaux*, au lieu de recevoir *l'eau de la vie!* La grâce sacramentelle est appelée *la vie*, et cette eau, par laquelle s'administre le sacrement, est appelée l'eau de la vie, parce que l'homme y descendait mort par le péché et en sortait vivant par la grâce. Il n'est pas besoin de répéter ici tout ce que les saints interprètes ont écrit dans ce sens après saint Paul (Col. II, 12). J'en ai assez parlé à propos du verbe θάπτω, page 36, mais M. Rossignol, si sévère pour autrui, me semble décidément un peu trop indulgent pour lui-même quand il se permet tout cela.

V. 3 et 4.

..... τὴν σὴν φίλε θάλπετο ψυχὴν
ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.

Je crois avoir démontré que mon interprétation des vers précédents n'a rien de semblable à celle de M. Rossignol, qu'elle est même tout à fait contraire, et par ce moyen évite plusieurs contradictions et erreurs singulières. Dieu merci ! je ne prête donc guère à son accusation de plagiat. On pourra s'en convaincre encore, mais poursuivons l'examen de nos démêlés sur les vers 3 et 4 de l'inscription.

Ces deux vers, suivant M. Rossignol, n'ont pas d'autre signification que le baptême, auquel étaient invités dans les premiers vers ceux que l'on voulait conquérir à la foi chrétienne. Mais j'ai déjà démontré, p. 37, combien cette interprétation est contraire à la doctrine ecclésiastique. En effet, le verbe θάλπω signifiant *réchauffer, rallumer,* ne fut jamais et ne saurait être une expression ecclésiastique, (pour ne pas dire dogmatique) qui convienne au baptême : l'effet de ce sacrement n'est point de réchauffer l'âme, mais d'y faire pénétrer la grâce, et de nous donner tout simplement la vie, non pas la chaleur. Aussi chez aucun des saints Pères ne trouverons-nous employé le verbe θάλπω quand ils parlent de l'action de la grâce dans le baptême. La Foi, l'Espérance, et la Charité, qui pénètrent dans nos âmes avec la grâce du baptême, sont des vertus dont l'ardeur est entretenue et par la lecture des

livres saints, l'assistance aux instructions religieuses, et aux offices divins, la fréquentation des sacrements, et surtout par la communion. C'est pourquoi Pectorius après avoir invité les fidèles à conserver leur âme pure de tout péché, ce qui est la grâce donnée par le baptême, ajoute une exhortation à nourrir et à réchauffer cette grâce avec les eaux puisées à la source abondante de la sagesse divine. Le sens allégorique des eaux pour signifier la divine parole, se montre dans tout son jour par les nombreux passages des Pères que j'ai cités, p. 40 et 41 ; et il me serait facile d'étendre encore ces citations, si l'on pouvait penser qu'il en fallût davantage. Mais mon interprétation étant si opposée au sens que M. Rossignol a voulu donner à ce passage, comment se ferait-il que j'eusse prétendu m'approprier les découvertes que s'attribue le savant interprète? C'est ce que je ne parviens pas à bien entendre.

V. 5 et 6.

Σωτῆρος δ' ἁγίων μελιηδέα λάμβανε βρῶσιν
Ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.

Déjà, avant M. Rossignol, on avait dit que ces deux vers exhortaient les fidèles à la communion, je n'aurais donc pas eu besoin de lui pour cette découverte ; et il croit si peu lui-même à une coïncidence entre nos opinions, qu'il m'accuse ici d'irrévérence, voire même de profanation (1) envers le Saint-Sacrement. Le cas est grave, et de trop mauvaise édification chez un prêtre pour que je puisse me dispenser de quelque apologie devant le public auquel il me signale par sa lettre imprimée dans un recueil périodique. Ainsi plaidons au moins la circonstance atténuante.

Les premiers éditeurs de l'Inscription se sont vus forcés de suppléer quelque chose après les trois lettres ΠΙΝ, parce que la copie donnée par Dom Pitra ne présentait pas la lecture entière de ce mot. M. Rossignol

(1) Page 498. « Vous avez osé effacer une parole sacramentelle pour y substituer votre profanation de πινάων, *affamé !* »

a fait de même et il a lu ΠΙΝε σεβωΝ, mais cet endroit ne peut contenir les quatre lettres insérées par M. Rossignol, (1) et puis nous n'avons plus besoin de chercher la restitution, puisque l'image photographique nous présente lisiblement le mot ΠΙΝΑΩΝ. Je n'ai pas besoin d'avertir que M. Rossignol fait des efforts bien inutiles pour prouver que la photographie, ni dans cet endroit ni dans aucun autre, n'a pu améliorer le texte ; en sorte que la lecture, suivant lui, demeurerait tout aussi incertaine malgré ce moyen de vérification que j'avais cru bon à quelque chose. Il est vrai que des yeux peu exercés à lire sur la pierre ne seront pas toujours mis hors du danger d'erreur par un *fac-simile ;* mais si l'on y apporte quelque droiture avec de l'expérience, une photographie ne gâte rien. Or, puisque M. Rossignol veut bien ne pas me reprocher d'avoir remanié le plâtre à ma fantaisie pour en altérer les traits, il doit convenir que ma lecture est assez d'accord avec le monument. D'autres que lui reconnaissent ce point, et il ne me poursuit pas comme faussaire, mais comme profanateur à raison du mot Πιναῶν. Voyons donc si je puis échapper à l'obligation d'une amende honorable.

Le mot ΠΙΝΑΩΝ, que j'ai cru découvrir sur le marbre, substitue la phrase *mange avec faim* aux mots *mange—bois—(respectueusement) ce poisson que tu as dans les mains*. Comment on peut manger le pois-

(1) M. Rossignol se montre très-peu satisfait d'une règle que j'ai annoncée, peut-être parce qu'il ne la trouve pas assez clairement exprimée en français. J'ai fait observer que l'on ne pouvait supposer avec probabilité l'introduction de petits caractères dans cet endroit, parce que de telles lettres ne sont employées par le sculpteur qu'à la fin des vers, et jamais au commencement. Quand je disais *fin* et *commencement,* je ne prétendais pas être compris si pharisaïquement que cela dût absolument signifier *la première et la dernière lettre ;* il me semblait que l'on pouvait y voir *les premières et les dernières.* Car mon docte adversaire me fera bien l'honneur de croire que je n'avais pas besoin de lui pour voir si ΛΑΜβαΝΕ et ΔΕCΠοΤᴬ occupaient l'extrémité des lignes. Il ne faut pas un grand effort de tête ou une sagacité bien fine pour reconnaître que, à part l'insertion du Δ au vers cinquième, entre CΩΤΗΡΟC et ΑΓΙΩΝ, qui n'est qu'une correction, l'artiste emploie les petites lettres uniquement lorsqu'il y est forcé par le défaut d'espace. Ainsi, dans les trois derniers vers, on voit qu'il serre les lettres les unes contre les autres, beaucoup plus qu'ailleurs. Nous nous expliquons ce fait en supposant que l'espace était rétréci par quelque ornementation d'architecture employée dans le monument. Les exemples des petites lettres se remarquent aux vers 1, 2, 3, 5, 7, 8, 10, 11, et toujours vers la fin. Dans la partie opposée, les lettres au contraire, sont grandes et beaucoup plus espacées.

son que l'on a dans les mains, je le comprends; mais comment on peut le boire, c'est ce que nous laisserons expliquer à M. Rossignol. Il aime mieux nous accuser de donner un *sens ridicule*, et une *burlesque traduction* qu'il ne daigne pas discuter, par respect pour la gravité du sujet. p. 497. Je m'attends bien, qu'il aura recours au sens du mot ἰχθὺς dans la signification de poisson symbolique, c'est-à-dire, de Jésus-Christ, fils de Dieu, et Sauveur, qui est tout entier sous les apparences sacramentelles du pain et du vin consacrés; en vertu de quoi il pense que l'on a pu dire dans ce sens *boire*, aussi bien que *manger* le poisson. Mais M. Rossignol me permettra de lui faire observer que la difficulté se complique ainsi au lieu de se résoudre. Il lui faudra prouver que l'*espèce* du vin se prenait dans les mains, et je ne sais comment il y réussira. Mais jusqu'à preuve contraire, nous continuerons à dire ce qu'on a dit avant nous, savoir que le pain seulement était remis dans les mains du fidèle. Quant au vin, saint Cyrille nous enseigne que l'on en faisait avaler quelques gouttes contenues dans une cuiller que le prêtre approchait des lèvres du communiant. Ainsi la phrase proposée « *mange* et *bois le poisson que tu as dans les mains* » répugne, j'allais dire au bon sens, mais certainement au rite suivi par l'Église dans l'administration de ce sacrement. La belle plainte, après cela, que cette nouvelle leçon retranche un témoignage de la communion sous les deux espèces! « Vous n'avez pas même senti, » nous dit M. Rossignol, p. 499, « que vous supprimiez arbitrairement une espèce de la communion, et que vous effaciez par là un trait caractéristique du monument. » Cela ne signifie pour moi absolument rien qui vaille. D'abord je n'ai pas charge de faire parler un monument malgré lui pour la satisfaction des antiquaires de seconde main qui cherchent des textes à citer; puis je n'aperçois pas un *trait caractéristique* du VI^e^ siècle dans ce qui pourrait tout aussi bien convenir au VII^e^, au VIII^e^ au IX^e^, au X^e^, au XI^e^ et même au XII^e^, dernier siècle dans lequel l'Église tolère la communion des fidèles sous les deux espèces.

Mais pour revenir au sujet même, je dis que si le fidèle qui a écrit l'inscription n'a parlé clairement que d'une seule espèce, ce qui suffit suivant le dogme catholique pour constituer le sacrement, que pouvons-nous y faire? Le forcerons-nous, par notre zèle, à nous dire autre

chose? D'ailleurs, ceux qui ont quelque connaissance de la discipline et des antiquités ecclésiastiques n'ignorent pas que les fidèles devaient communier sous la seule espèce du pain quand ils l'emportaient au logis, fait bien connu par de nombreux témoignages des saints Pères, des historiens, et des écrivains de l'antiquité ecclésiastique que nous pourrons citer, si l'on déclare ne pas les connaître. Voici la profanation dont je me serais rendu coupable en lisant ΠΙΝΑΩΝ ; c'est que j'explique ce mot par πεινάων, *avec faim*. Pour ma décharge il me suffirait de citer une phrase tout à fait analogue de saint Zenon, qui exhorte le fidèle de la même manière ; *esurienter accipe*. Quelle que soit la valeur du mot français *affamé* dont je ne suis pas assez bon juge, ayant écrit dans mon texte, si je m'en souviens bien, *mange avec faim* (mangia con fame), si j'avais écrit *affamé*, cela ne serait pas non plus mal sonnant en italien, langue dans laquelle les fidèles sont accoutumés d'entendre dire aux prédicateurs : *affamato e assetato della parola di Dio; dei santissimi sacramenti*, etc. Pourquoi donc dans l'inscription serait-ce une profanation, quand ce n'en est pas une pour les fidèles ni pour les prédicateurs, ni pour le saint évêque que nous avons cité, ni pour saint Méthodius qui écrit : σὲ πεινῶ δεσπότα θεέ (p. 810, ed. Gallandi Bibl. PP. t. II) ?

Nous trouvons fréquemment dans les Écritures la phrase métaphorique *avoir faim et soif* ; bienheureux, disait Notre-Seigneur, *ceux qui ont faim et soif de la justice ;* μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην. Matt. 5, 6. — Luc. 6, 21.

Saint Clément d'Alexandrie écrit dans son *Pédagogue* I, VI, 105 : Le Seigneur nourrissait abondamment ceux qui ont ont faim de la parole divine ; » Ὁ Κύριος ἐκτρέψει τοὺς πεινῶντας τὸν λόγον. Que si le sacrement de l'autel est une nourriture qui nous conserve la vie de l'âme, pourquoi en suivant la même allégorie, ne pourrait-on convenablement exhorter les fidèles à s'approcher *avec faim* de cette table céleste, et à manger la chair adorable du Sauveur, comme des convives empressés ? Aussi l'Église, notre mère, nous met-elle sur les lèvres cette invocation au Seigneur : *O quam suavis est, Domine, spiritus tuus, qui ut dulcedinem tuam in filios demonstrares pane suavissimo de cœlo præstito* ESURIENTES *reples bonis, fastidiosos divites dimittens inanes*. (In festo corporis Christi ad magn. antiph.).

Du désir et de la dévotion des fidèles dépend tout le fruit qu'il peuvent recueillir d'une grâce aussi précieuse. C'est bien le langage que tiennent les SS. Pères, et les maîtres de la vie spirituelle ; saint Jean Chrysostome nous invite à nous approcher de la table céleste avec cette avidité que montrent les petits enfants qui se jettent sur le sein de leur mère pour y puiser leurs aliments (Hom., LX., ad pop. Antioch.).

En est-ce assez pour calmer la conscience timorée de mon censeur ? mais malgré tant d'objections où l'on nous fait perdre du temps, nous ne pouvons cependant passer à l'examen des vers suivants, sans avoir ramené l'attention des lecteurs sur un fait où M. Rossignol oublie les délicatesses de sa théologie et les susceptibilités d'un antiquaire chrétien. Quand il écrivait que Pectorius s'adresse à ceux qu'il vient conquérir à la foi chrétienne, que devait-il résulter de cette interprétation du sujet ? Il en sortirait une conclusion absolument contraire à la discipline de l'Église. Ce ne serait rien moins qu'une violation manifeste de la *discipline du secret*. A des infidèles, à des hommes qui ne sont pas encore baptisés, vous voulez que Pectorius parle du pain céleste qu'ils tiendraient en leurs mains ! Qui ne sait que le mystère de l'Eucharistie était caché même aux catéchumènes sous le sceau du secret le plus inviolable ? On ne leur parlait de l'Eucharistie que la nuit qui précédait la Pâque, ou le matin du jour où ils devaient recevoir le baptême et communier ; et encore cette révélation ne se faisait qu'en termes très-voilés.

Ouvrez saint Augustin (Tract. XI in Joh.) : « Interrogemus eum; manducas carnem filii hominis et bibis sanguinem filii hominis, nescit quid dicimus. Nesciunt cathecumeni quid accipiunt christiani. » Et le même saint, dans son discours *ad infantes*, c'est-à-dire à ceux qui viennent d'être baptisés : « Hoc quod videtis in altare Dei etiam transacta nocte vidistis ; sed quid esset, quid sibi vellet, quam magnæ rei sacramentum contineret nondum audistis. Quod ergo videtis panis est et calix, quod vobis etiam oculi vestri renuntiant : quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi : Il me revient encore en mémoire un passage de saint Gaudens (*Sermo* 2, *in vigil. pasch.*) « Modo autem ea solum de ipsa lectione carpenda sunt quæ præsentibus catechumenis explanari non possunt, et necessario tamen

sunt aperienda neophytis. » J'ai choisi à dessein les Pères les plus rapprochés du siècle auquel M. Rossignol attribue l'inscription. Qu'il veuille donc bien nous expliquer comment devant les non baptisés, il fait déclarer les plus augustes mystères et les plus secrets symboles tels qu'est celui de l'ἰχθύς. Cela sera de meilleure mise dans une dissertation épigraphique, que le langage ascétique sous lequel il pense nous écraser.

V. 7 et 8.

Ἰχθὺ χειρὲ ἄραρα λιλαίεω, δεσπότα σωτήρ,
Εὖ εἰλῶ, μήτηρ, σὲ λιτάζομεω, φῶς τὸ θανόντεων.

Je dois encore ici faire remarquer que M. Rossignol ne paraît pas se souvenir de ce qu'il a écrit lui-même ; car il m'accuse d'avoir lu χειρὲ ἄραρα et d'avoir expliqué ces mots par j'*ai préparé mes mains ;* en conséquence j'aurais besoin d'apprendre que pour recevoir l'Eucharistie on n'employait qu'une seule main (1). Mais comment ne voit-il pas qu'il fait la critique de sa propre restitution ? Car là où j'ai lu χειρὲ ἄραρα il a suppléé χερσὶν σ'ἦρα, *je t'ai mis dans mes mains*, p. 87 ; et dans le vers précédent il avait lu ἰχθὺν ἔχων παλάμαις *ayant le poisson dans les mains*. Mais je ne lui laisserai pas chercher sa justification ; entr'aidons-nous sans fiel, au lieu de nous entre-manger. Donc afin de lui faire comprendre que, pour recevoir l'Eucharistie, on employait non pas exclusivement une main toute seule, mais les deux ensemble, quoique le prêtre la déposât dans la paume de la main droite, ne cherchons pas d'autre texte que celui-là même où je laissais la parole à saint Cyrille instruisant le néophyte sur les rites. Vous devez, dit-il, étendre la main gauche sous la droite pour la soutenir, et cette droite vous devez la présenter de manière qu'elle fasse un creux dans lequel vous recevrez dévotement le pain eucharistique. J'avais dit cela, pourquoi me le fait-on redire au détriment du temps qui pourrait mieux s'employer, et des formes franches d'une bonne discussion un peu *loyale ?* Mais

(1) P. 500. « Nous savons par un passage de saint Cyrille de Jérusalem, qu'on recevait la sainte Eucharistie dans le creux de la main, et d'une seule main, la droite. »

pour ne pas me répéter tout simplement, je signale encore ce passage de saint Denys d'Alexandrie (Opp. p. 164; ed. Rom. 1796) quand il explique la manière de recevoir l'Eucharistie : Τραπέζῃ παραζάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα καὶ ταύτην καταδεξάμενον.

Cela dit, tâchons d'avancer.

V. 9—11.

Ἀσκάνδιε πάτερ τωμῷ κεχαρισμένε θυμῷ,
Σὺν μητρὶ χρηστῇ σὺν ἀδελφειοῖσιν ἐμοῖσιν,
Ἰχθύος ἐν δείπνῳ μνώεο Πεκτορίου.

Ce ne doit pas être ici que je me serai rendu coupable du plagiat envers M. Rossignol. Les trois derniers vers forment à mes yeux la troisième partie de l'inscription; en effet, tandis que jusqu'à présent tous ont confondu cette partie avec la seconde, malgré l'indice que pouvait donner son commencement mis en dehors de la perpendiculaire sur laquelle s'alignent les autres. Quant à mes additions, il faut bien que M. Rossignol n'y prétende pas titre de propriété, puisqu'il les critique amèrement. Car, que je l'aie copié et que je sois absurde, ce ne doit pas être pour lui une même chose.

Voyons donc en quoi je suis absurde.

Il est persuadé que Pectorius, du fond de son tombeau, se recommande sur cette terre aux prières de son père, et je le pense aussi. Mais au lieu de suppléer *ἰχνοῦμαί σε Θεοῦ*, c'est-à-dire une phrase qui n'est nullement en rapport avec le style de l'inscription, j'ai commis l'énormité d'avoir voulu limiter au temps de la Messe la prière sollicitée, en suppléant *ἰχθύος ἐν δείπνῳ*. Pour concentrer ses efforts, mon critique veut bien ne pas éclater contre une phrase dont le sens, dit-il, serait plutôt *le repas fait par le poisson* que *le repas fait avec le poisson* (1). C'est ce que nous pourrons voir. Mais, de bonne foi, si nous eussions trouvé bien

(1) P. 503. « Je ne critiquerai point la correction ἰχθύος ἐν δείπνῳ, qui cependant voudrait bien plutôt dire ici dans le repas fait par le poisson que dans le repas fait avec le poisson ; mais je ne puis me résigner à croire qu'un fils, demandant un souvenir à son père et à sa mère, bornât ce souvenir au temps de la célébration de la messe, quelque piété qu'on lui suppose. »

clairement dans l'inscription que Pectorius demandait des prières pour le temps de la Messe, aurions-nous été autorisés à conclure que Pectorius ne voulait de ses parents aucun autre souvenir, en une circonstance quelconque? Point du tout. Le bon sens, qui réclame sa place dans l'épigraphie, nous aurait fait voir là tout simplement la demande d'un souvenir spécial que Pectorius avait grandement à cœur pour cet instant solennel. Eh bien! je n'attache pas d'autre sens à l'addition que j'ai proposée. Pourquoi serai-je si diffamé que quand je montre ce chrétien demandant à ses parents son souvenir devant Dieu pendant le temps du saint sacrifice, il faille traduire mes paroles par cette recommandation ridicule : « Prenez-y bien garde, j'exclus formellement tout autre moment de la journée, toute autre action ! »

J'ai voulu dire que Pectorius préfère le temps qu'il exprime ; enfin j'ai voulu dire ce que j'ai dit, mais non pas ce qu'on voudrait me faire dire.

Voyons maintenant s'il y a quelque motif à traduire δεῖπνον ἰχθύος par le repas que fait le poisson, au lieu de *repas du poisson,* c'est-à-dire repas du Seigneur. Le sens du mot mystérieux ἰχθύς désigne, on le sait, Jésus-Christ, fils de Dieu et Sauveur. Si donc je dis *le repas de Jésus-Christ*, ou, pour parler avec l'Église, *le repas du Seigneur*, qui ne voit que je désigne la sainte Messe, et spécialement la partie de la sainte Messe qui renouvelle la Cène du Seigneur, et est comprise dans le *canon?* Qu'on me montre en quoi ces paroles ont besoin d'une explication pour les fidèles.

Veut-on de la grammaire? Eh bien! est-ce chose si nouvelle que plusieurs substantifs aient une valeur active et passive? Comme le montrera, par exemple, d'Orville sur Chariton, p. 491, d'où, par analogie, l'on peut dire Cène du poisson, d'une Cène où le poisson nous est offert, ou d'une Cène où le poisson est distribué : on peut à merveille interpréter en ces deux sens le δεῖπνον ἰχθύος que j'ai suppléé.

Aussi ne croirai-je point devoir employer vainement un plus long temps à lever les scrupules de M. Rossignol, scrupules que je serais tenté d'appeler pharisaïques, puisque l'aristarque, en s'arrêtant à ces minuties, oublie la poutre qui est dans son œil.

Par toutes ces raisons déduites vers par vers, j'espère avoir démontré

que ni dans le sens, ni dans les éclaircissements, je n'ai encouru l'accusation de larcin littéraire. Non-seulement nous avons suivi des voies différentes, mais mon explication et mes éclaircissements ont été la réfutation perpétuelle des opinions émises par mon adversaire. Et ce fut la raison qui me fit garder le silence en mon propre travail sur la publication antérieure de M. Rossignol. Mais ç'a été peut-être aussi la cause des invectives qui m'ont assailli, parce que M. Rossignol aurait mieux aimé être attaqué que passé sous silence. Mais s'il en était ainsi, il peut bien prendre en bonne part ma réponse et pardonner les conséquences d'une défense légitime où je me suis trouvé contraint de le traiter en adversaire.

DE QUELQUES OBSERVATIONS GRAMMATICALES FAITES PAR M. ROSSIGNOL.

Voilà le public bien avancé, n'est-il pas vrai, par cette polémique toute personnelle qui me fait répéter ce qui semblait suffire une fois dit, et où tout roule à peu près sur la question de savoir ce que nous pensons l'un de l'autre! M. Rossignol est assez explicite sur mon compte, et peu favorable vraiment. En vertu de quoi? Je n'ai pas réussi à le trouver jusqu'à présent; et je n'écouterai pas à son égard les fâcheuses suggestions qui m'ont si fort noirci à ses yeux. De ce qu'il ne me semble pas avoir été heureux en interprétant l'inscription d'Autun, je ne vais pas conclure qu'il doive s'interdire l'épigraphie. A la vérité, l'étude de la discipline ecclésiastique et des antiquités chrétiennes ne paraît pas lui être familière; mais il pourra être plus heureux dans d'autres sujets. Je reconnaîtrai même très-volontiers que, pour un homme à qui ces études doivent être nouvelles, il a fait des rencontres heureuses. J'aurais aimé à le déclarer devant le public, comme je l'avais fait plus d'une fois devant des amis, s'il m'eût laissé les mains plus libres. Seulement il apprécie un peu trop haut ses découvertes quand il ne veut pas qu'on ait pu en approcher sans monter sur ses épaules (1). J'imagine m'être lavé de cette tache, et je laisserais là volontiers une discussion fastidieuse, n'était que M. Rossignol prétend me fermer tout accès à des études que j'aime. Selon lui, j'aurai beau faire en faisant voir que je ne l'ai pas copié; si cela n'est pas, cela doit être, cela ne peut être autrement. La raison est qu'il s'agissait de grec, et que j'ignore jusqu'aux premiers éléments de cette langue. Il ne me laisse pas de

(1) *Voyez* p. 494 : « Maintenant on est surtout en état d'estimer la valeur respective des diverses restitutions proposées par les endroits les plus difficiles du poëme. Eh bien! on profitera de tous ces avantages comme des choses tombées dans le domaine public. »

ressource, ce n'est pas la philologie qu'on me refuse, c'est la grammaire des commençants. Les griefs de mon censeur n'ayant pas été bien lourds à porter jusqu'à cette heure, j'espère que celui-là ne sera pas beaucoup plus difficile à secouer. Essayons :

A la page 36 j'ai écrit : Il est évident qu'il aurait dû transcrire λαβῶν assumpturus vitam, et non λαβών qu'il traduit assumpta vita. M. Rossignol me fait connaître que λαβῶν n'est pas usité, et qu'il a pour substitut ληψόμενος. Mais je n'avais point besoin de ληψόμενος, pour dire, selon mon dessein, que pour donner le sens d'accepturus à λαβών on devait écrire non λαβών mais λαβῶν, forme inusitée du futur second. Mais ayant omis la phrase qui précède, j'admets volontiers l'avis de M. Rossignol et j'en tiendrai compte en mes *addenda et corrigenda*. Néanmoins, je savais que ce mot n'était pas en usage : avant ma publication j'en étais averti par Fischer ad Veller. gramm., mais effectivement j'ai commis une faute, l'omission de la parenthèse : j'en ai porté la peine : car j'avais un adversaire, diligent à chercher un poil sur un œuf (comme nous disons en Italie). Mais en raison d'une omission pareille conclure que j'ignore les premiers éléments, cela est-il recevable?

De plus, à la page 33, j'ai écrit en note : πινάων est mis pour πεινάων qui a la pénultième longue comme tous les participes présents, quand ils ne se contractent pas. M. Rossignol m'avertit (p. 448), qu'il n'est point vrai que les participes présents en άων soient longs quand ils ne se contractent pas, mais qu'ils le sont pour les seuls poëtes qui ne peuvent faire entrer un amphimacre dans leurs vers. M. Rossignol me permettra bien de lui faire observer que tous deux nous disons la même chose, avec la différence qu'il exprime la raison, et par là même justifie ma proposition, et l'opinion des grammairiens enseignant que les verbes dont il s'agit, n'étant pas contractés, ont la pénultième longue. « Alpha (quod nisi brevitatem exuat contractionem fugere non potest) non contractum transit in longum ἀναμαιμάει, πεινάων, διψάων, cujus generis unum apud posteriores reperitur λυσσάων. » (Apollinar. Ps. IX. 48.)

C'est ce que dit aussi Lobeck (Rhematicon, n. 210), et j'avais précisément le passage sous les yeux lorsque j'ai écrit ma note. Je ne pouvais donc avoir en la pensée tous les participes d'un nombre quelconque de syllabes, mais des participes existants dans la même condition de

mesure, c'est-à-dire *amphimacres*, et pour les poëtes épiques. La raison alléguée par Lobeck est que : « Horum verborum nativa forma amphimacri naturam habens metro adaptari non potest nisi penultima quæ brevis est producta, id quod poetæ non uno modo efficiunt. »

Donc ma proposition subsiste, et sa vérité n'a pas besoin, ce me semble, de preuves qui la démontrent : si ce n'est contre un adversaire intéressé à vous trouver en défaut et à tondre l'œuf, ainsi que je l'ai dit.

En troisième lieu, p. 45, j'ai écrit : « Cette Mère bienheureuse de Dieu doit aider Pectorius à faire ces actes de foi, εὐειδεῖν φῶς, ou bien εὖ εἰλεῖν (εὐ ἑλεῖν), si l'on admet cette leçon, c'est-à-dire à recevoir dignement. » M. Rossignol m'accuse (p. 102) d'avoir cru possible l'augment temporel dans ἕλω en dehors de l'indicatif. L'augment temporel en dehors de l'indicatif n'a point d'exemple dans le verbe ἕλω, et je le savais bien ; aussi me demandai-je où M. Rossignol peut avoir lu que j'ai qualifié d'augment cet ι. Aujourd'hui encore, après l'observation de M. Rossignol, je dis, comme auparavant, que si l'on veut lire εἰλῶ, l'on devra traduire dans le sens d'ἑλῶ. Ensuite, relativement au mot ειλω de l'inscription, il n'est pas impossible que le poëte se soit permis une licence et n'ait inséré un ι après l'ε. Nous voyons un exemple de la même licence en Homère : on lit δείδεκτο Il. ι, 224; δειδέχαται Od. ή, 72; ἰοιχυίαι Il. σ', 418.

Si nous devions condamner comme barbares ou erronés tous les mots qui nous sont inconnus, c'en serait fait de l'épigraphie. Notre devoir est d'étudier si les nouveautés qui nous apparaissent peuvent être expliquées, avant de condamner comme erreurs manifestes ce qui nous est autrement inconnu.

Nous ne devons jamais oublier ce que Welcker signale avec justesse à propos de ἄκυρος Syll. epigr., p. 134. In talibus inexhausta est linguæ varietas et analogiæ copia.

Aussi, tant que l'on devra lire, ainsi qu'il me paraît, XEIPE APAPA, M. Rossignol fera de vains efforts (p. 500) pour réfuter ma lettre et mon explication, *j'ai préparé mes mains*.

Ces paroles sont réellement équivalentes à la phrase rituelle qui doit

exprimer littéralement le geste des deux mains unies l'une au-dessous de l'autre pour recevoir l'Eucharistie. Soit donc Χειρὲ ἄραρα, que nous expliquerons ici par *composui manus*, de même que Henri Étienne pouvait expliquer ποδὰς ἄραρα par *composui pedes*, v. Lexic. v. ἄρω, et l'on pourra traduire librement : *J'ai préparé mes mains*, qui a la même valeur dans la circonstance présente du rite eucharistique.

M. Rossignol ajoute encore qu'il ne m'a point compris, et il affirme que j'ai eu recours à la lecture de dom Pitra et abandonné le témoignage de mon empreinte (p. 499). Aussi ne me reste-t-il qu'à exposer comment dom Pitra avait déjà vu quelque chose de plus que dans sa publication précédente, et que je n'étais pas le premier à restituer tous les traits de ces deux mots ; car il y avait de ces traits déjà lus et transcrits avant ma publication par dom Pitra, qui a lu \PAPA, et par M. François Lenormant, qui a lu ΛPAPA.

J'ai moi-même à μνήσεο restitué μνώεο parce qu'il m'a semblé que μνήσεο était plutôt l'effet d'un ciseau mal assuré, et par la même raison j'ai cru devoir substituer λιλαίομαι quoique devant une consonne, suivant l'usage du temps, λιλαίω me paraissant être une erreur du ciseau.

Cette malencontreuse discussion n'ayant déjà que trop duré, je me garderai bien de la prolonger par des plaintes sur la forme que lui a donnée M. Rossignol. Il doit s'être fait plus de tort à lui-même qu'il ne m'en a fait; le public dira de quel côté étaient les armes courtoises dans cette joute que je n'avais pas provoquée.

APPENDICE.

Dans ma dissertation sur l'*Épitaphe de Pectorius,* je crois avoir, par mes suppléments et par mes explications, mis en lumière tout ce que cette belle inscription d'Autun renferme de sentiment poétique. Pour en mieux faire apprécier la valeur morale, je mettrai sous les yeux de mes lecteurs l'élégante traduction qu'en a donnée mon savant confrère, le P. Joseph Paria, dans la *Civiltà Cattolica,* 1856, p. 144.

Je suis heureux d'enrichir de ces beaux vers italiens les *Mélanges d'Épigraphie ancienne.*

VERSIONE DELL' EPIGRAMMA DI PECTORIUS

Del P. Giuseppe PARIA.

Serba gli affetti d'ogni labe casti,
O del celestïal pesce divina
Prole, che ti lavasti
D'acque divine all'immortal sorgente,
Mentre ch'in terra ancor vai pellegrina.
A ravvivar tua mente,
O caro, alla perenne acqua, che nasce
Da Sapïenza arricchitrice, bevi;
E 'l cibo più che mel dolce ricevi
Con cui de'Santi il Salvator ti pasce;
E mangia con disio
Il pesce che sostieni in su le palme.
— Pronte ho le mani, o pesce; e con qual fame
Anelo a te, mio Salvatore e Dio

Che luce a'morti sei!
Ch'io ben l'accolga, con accese brame
Drizzo a te i preghi, o Madre.
— O diletto al mio core Ascanidio padre,
Con la mia madre e co'fratelli miei,
Sia Pettorio presente
Nella cena del pesce alla tua mente.

LES LIVRAISONS SUIVANTES CONTIENDRONT :

Les *Inscriptions de Bénévent* corrigées sur les pierres récemment découvertes par l'auteur, et sur les manuscrits inédits de George Gualtherus, de Marius Verustus, de Jordan de Nicastro, de François et Joseph Pacca, etc., avec deux cents inscriptions inédites. — Un *Mémoire sur l'origine et l'usage des accents* ou signes employés par les anciens Romains sur les monnaies et dans les inscriptions lapidaires jusqu'à la fin du v^e^ siècle de l'empire. (Ce mémoire a été couronné par l'Institut de France, en 1854). — Choix d'inscriptions latines, grecques et phéniciennes, etc., inédites et mal interprétées.

EN VENTE, A LA MEME LIBRAIRIE :

GRAFFITI DE POMPÉI

INSCRIPTIONS ET GRAVURES TRACÉES AU STYLET

RECUEILLIES

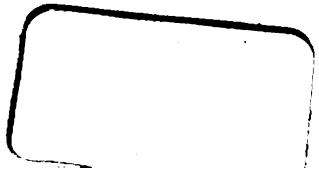
Par Raphaël GARRUCCI

De la Compagnie de Jésus,

Nouvelle édition fort augmentée, 1 vol. in-4° avec 32 planches. Prix : 18 fr.

Dans cette nouvelle édition, l'auteur a donné l'explication et la transcription complète des planches.

ON PEUT SOUSCRIRE ÉGALEMENT AUX MÉLANGES D'ÉPIGRAPHIE ANCIENNE :

à Berlin, chez **MM. Schneider et C^ie^.**	à Trieste, chez **M. H. Münster.**
à Turin, — **M. Ch. Schiepatti.**	à St-Pétersbourg, — **M. A. Cluzel.**
à Florence, — **M. Louis Molini.**	à Londres, — **Trübner and C^e^.**

Paris. — Imp. W. REMQUET et Cie, r. Garancière, 5.